

БИБЛИОТЕКА
ОТЦОВ И ДУХОВНЫХ
ЦЕРКВИ



ПРВ. АНСТАСИИ СИЯНТ

Избранные
творения

БИБЛИОТЕКА
ОТЦОВ И ОУЧИТЕЛЕЙ
ЦЕРКВИ

ПРЕПОДОБНЫЙ
АНАСТАСИЙ СИНАИТ

ИЗБРАННЫЕ
ТВОРЕНИЯ

Москва
Памятник
2003 по Р.Х.

«СИБИРСКАЯ
БЛАГОЗВОННИЦА»

**По благословению
архиепископа Тернопольского и Кременецкого
СЕРГИЯ**

**Вступительная статья,
перевод и комментарии
профессора Московской Духовной Академии,
доктора церковной истории
А. И. Сидорова**

При участии М. В. Никифорова

Настоящий том «Библиотеки отцов и учителей Церкви» включает переводы нескольких творений преп. Анастасия Синаита — святого отца VII века: «Три Слова об устройении человека по образу и по подобию Божию», три первых главы «Путеводителя» (наиболее важные для понимания основных моментов богословия преп. Анастасия), «Слово на шестой псалом» и «Слово о Святом Собрании». Все эти творения малоизвестного в России древнецерковного мыслителя являются яркими памятниками святоотеческого богословия и драгоценными свидетельствами непреходящей ценности Священного Предания. Том содержит три приложения: работу «Святой Ефрем, патриарх Антиохийский. Его жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидонского собора», перевод трактата пресвитера Феодора Раифского «Предуготовление» и небольшой очерк: «Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II–VII вв.»

IBSN-5-87468-203-1

© А. И. Сидоров, перевод, вступит.
статья, комментарии, 2003
© М. В. Никифоров, перевод, 2003
© «Паломникъ», 2003
© «Сибирская благозвошница», 2003

Предисловие

Настоящий том «Библиотеки отцов и учителей Церкви» имеет своей целью познакомить православного читателя с творчеством малоизвестного в нынешней России святого отца, который, кстати сказать, был хорошо известен в Древней Руси (перевод его произведения «Вопросы и ответы» составляет основу «Изборника Святослава 1073 г.»). В том вошли «Три Слова об устройении человека по образу и по подобию Божию», которые, несмотря на свой относительно небольшой объем, представляют существеннейшие грани мирозерцания преп. Анастасия Синаита. Солидный полемический труд его, «Путеводитель», представлен только первыми тремя главами; подобный выбор не случаен, ибо именно эти главы имеют общемировоззренческое значение — прочие же главы представляют интерес преимущественно для специалистов: патрологов и историков Церкви. Наконец, «Слово на шестой псалом» и «Слово о Святом Собрании» (оба в переводе М. В. Никифорова), отражающие в основном аспекты духовно-нравственного учения преп. Анастасия, завершают это небольшое собрание его избранных творений.

Мне показалось целесообразным присовокупить к этому собранию и три приложения, тематически примыкающих к творчеству преп. Анастасия. Первой идет работа о святом Ефреме Антиохийском, в основу которой положен доклад, подготовленный мной для прочтения на конференции, посвященной 1550-летию Халкидонского Собора, состоявшейся в Минской Духовной Академии. К сожалению, ряд обстоятельств не позволил мне участвовать в дан-

ной конференции, но личность и богословские воззрения Антиохийского святителя представились мне столь значительными, что я решился из небольшого доклада сделать самостоятельную работу. Главное, что хотелось бы отметить, это то, что св. Ефрем Антиохийский, как и другие православные богословы VI в., был несомненным предшественником преп. Анастасия, который развил ряд его идей. Таким же предшественником Синаита являлся и пресвитер Феодор Раифский. Более десятка лет назад я занимался его трактатом «Предуготовление» (данный трактат также вошел в состав «Изборника Святослава 1073 г.»), и черновой перевод этого сочинения долго лежал в моем письменном столе, пока я не обработал его. Трактат Феодора Раифского также предвосхищает многие существенные моменты богословия преп. Анастасия и особенно близок к «Путеводителю». Наконец, третье приложение представляет собой доклад, прочитанный мною на конференции «Человек — Культура — Общество. Актуальные проблемы философских, политологических и религиоведческих исследований», посвященной 60-летию воссоздания философского факультета в структуре МГУ им. М. В. Ломоносова. Он также связан (хотя и более косвенным образом) с творчеством преп. Анастасия, для которого тема взаимоотношения православного богословия и наследия античной философии всегда была весьма насущной.

А. И. Сидоров



А. И. Сугоров

ПРЕПОДОБНЫЙ АНАСТАСИЙ СИНАИТ И ЕГО ТВОРЕНИЯ

Среди многочисленного сонма святых отцов, оставивших нам драгоценное наследие своего письменного творчества, преп. Анастасий Синаит занимает на первый взгляд скромное место и остается несколько в тени. Сведения о его жизни настолько скудны, что их можно уместить в несколько строк¹. Родился он, вероятно, в начале VII в., хотя точная дата рождения неизвестна. Есть основания полагать, что по происхождению Анастасий был киприот, родом из

¹ Автор хорошей энциклопедической статьи о преподобном, И. И. Соколов, так суммирует эти сведения: «Из обстоятельств его жизни известно очень мало. Сохранились лишь известия, что он жил между 640 и 700 годами, в молодости получил хорошее богословско-философское образование, состоял иноком знаменитой в истории греко-восточного монашества Синайской обители и долгое время путешествовал по Сирии, Палестине и Египту для борьбы с различными еретиками — монофизитами, северианами, феодосианами и другими, — примыкавшими в своих лжеучениях к ереси Евтихия. Патриархом антиохийским он совсем не был, вопреки мнению некоторых западных ученых». *Соколов И.* Анастасий Синаит // Православная богословская энциклопедия, т. 1. Петроград, 1900, с. 656. В новой энциклопедической статье (Православная энциклопедия, т. II. М., 2001, с. 250) преп. Анастасий почему-то назван «игуменом монастыря вмц. Екатерины на Синае», хотя точных сведений о его настоятельстве не сохранилось. Приведенная здесь же гипотеза о тождестве преп. Анастасия с Ваганом (Маханом) Армянином представляется фантастической.

города Амафунта; во всяком случае, одно место из его сочинения «Душеполезные повествования» ясно указывает на это¹. На Кипре он, вероятно, прожил достаточно долго, возможно именно здесь начав свой иноческий путь. Затем он несомненно был насельником монастыря св. Екатерины на Синае, причем одно время находился под духовным руководством преп. Иоанна Лествичника, бывшего настоятелем этой обители тогда, когда здесь подвизался и преп. Анастасий². Монашеское житие преподобного, посвященное духовному деланию, молитве и богослужению, прерывали бурные события VII века: нашествия персов и арабов, а также жаркие догматические споры. В этих спорах преп. Анастасий принимал самое живое участие и для диспутов с монофизитами и монофелитами выезжал в сопредельные с Синайским полуостровом Египет, Палестину и Аравию (посещал, возможно, он и Сирию). Так в подвижнических трудах и в борьбе за Православие провел он долгую жизнь, отойдя ко Господу либо в самом конце VII, либо даже в начале VIII вв.³. Во всяком случае, все фазы развития монофелитства, а также победу Православия над этой ересью преп. Анастасий пережил.

Как церковный писатель он был достаточно плодовитым, однако процесс выявления подлинных творений преп.

¹ Здесь говорится: «На моей родине, в Амафунте» (ἐν τῇ ἐμῇ πατρίδι Ἀμαθοῦντι). См.: *Flusin B. Démons et sarrasins. L'auteur et le propos des Diègèmata steriktika d'Anastase le Sinaïte // Travaux et Mémoires*, t. 11, 1991, p. 391.

² Ibid., p. 397.

³ М. Ришар предполагает, что кончина святого мужа произошла ок. 700 г. См.: *Richard M. Opera minora*. Turnhout, 1976, N 63, p. 29–42. Архиепископ Филарет (Гумилевский) и Архиепископ Сергей (Спасский) склоняются к дате 686 г. См.: Архиепископ *Филарет (Гумилевский)*. Историческое учение об отцах Церкви, т. III. М., 1996, с. 686; Архиепископ *Сергий (Спасский)*. Полный Месяцеслов Востока, т. III. М., 1997, с. 149.

Анастасия еще далек от завершения¹. Из этих подлинных творений в первую очередь следует сочинение назвать «Путеводитель», критический текст (т. е. текст, основанный на тщательном изучении всех сохранившихся рукописей) которого в новейшее время издал К.-Х. Утеманн². Еще до этого издания М. Ришар установил, что произведение является авторским сборником сочинений, написанных за сравнительно длительный период. Преп. Анастасий создавал его в два приема: первая авторская редакция вышла в свет после 641 г., а затем преподобный переработал произведение после 681 г., добавив ряд собственноручных схолий³. Данные выводы М. Ришара подкрепил анализом рукописной традиции и К.-Х. Утеманн. В окончательном своем виде «Путеводитель» представляет собой обширный труд, состоящий из 24 глав, причем разделение на главы не всегда совпадает с входящими в этот труд трактатами. Так, первая глава является сочетанием трех самостоятельных частей (или маленьких трактатов) и служит своего рода общеметодологическим введением для всей книги, в котором автор разъясняет главные правила и основы богословской полемики. Далее следует вторая глава, представляющая собой особый логико-богословский трактат. Третья глава содержит «Произведение о православной вере монаха Анастасия», а вторая часть ее кратко суммирует правила, которых должен придерживаться православный богослов в диспутах с монофизитами.

¹ Общий обзор этих творений и соответствующую библиографию см. в следующих трудах: *Beck H.-G.* Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959, S. 442–446; *Altaner B., Stuiber A.* Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter. Freiburg-Basel-Wien, 1978, S. 524–525; *Clavis Patrum Graecorum*. Cura et studio M. Geerard, v. III. Turnhout, 1979, p. 453–462.

² *Anastasii Sinaitae Viae dux*. Cuius editionem curavit K.-H. Uthemann // *Corpus christianorum. Series graeca*, v. 8. Turnhout-Leuven, 1981.

³ См.: Richard M. *Op. cit.*

Четвертая глава есть послание преп. Анастасия к «кафолической церкви в Вавилоне», кратко описывающее историю ересей. Затем идет сводка о Вселенских Соборах (глава пятая) и изложение возникновения и развития монофизитства с указанием на аристотелевские истоки данной ереси. Седьмая глава объясняет православный смысл учения о двух природах Господа нашего Иисуса Христа, а в восьмой приводятся доказательства из Священного Писания относительно того, что «природа» и «лицо» не являются тождественными понятиями. Продолжая эту тему, девятая глава толкует о различии понятий «природа» и «ипостась», опираясь на Никейский символ веры и святоотеческую традицию. Десятая глава включает в себя запись четырех диспутов преп. Анастасия с монофизитами, состоявшихся в Александрии; конец этой главы смыкается со следующей главой, где разъясняется правильный смысл выражения «единая природа» у свт. Кирилла Александрийского. Далее следуют аргументы против «теопасхизма» монофизитов (глава двенадцатая), а также полемика против особых течений внутри него — учения Юлиана Галикарнасского и гайнитов (тринадцатая и четырнадцатая главы). В следующей главе преп. Анастасий выступает против одного послания некоего монофизитского патриарха Александрии, а затем переходит к рассмотрению вопроса о том, могли ли «совоплощаться» с Сыном Отец и Святой Дух (шестнадцатая и семнадцатая главы). В последующих главах затрагивается проблема употребления так называемой «антропологической парадигмы» в христологии (восемнадцатая и девятнадцатая главы), а также приводятся апории, направленные против монофизитов (двадцатая глава), и резюмируется предшествующая аргументация (двадцать первая глава). В заключение своего труда преп. Анастасий обсуждает герменевтические проблемы «доказательств от Священного Писания и святых отцов», возникшие в ходе диспутов с монофизитами (двадцать вторая

глава), и еще раз возвращается к полемике против частных течений в монофизитстве — гаинитов и тритеитов (двадцать третья и двадцать четвертая главы).

Как видно из этого беглого обзора, «Путеводитель» является типичным полемическим трудом, направленным преимущественно против монофизитов, хотя здесь содержатся и элементы антимонотелитской полемики. Одновременно его можно считать своего рода «богословским справочником для мирян»¹, позволяющим им ориентироваться в сложных богословских проблемах своего времени. Поскольку сочинения, входящие в данный труд, писались в разное время, то он оставляет впечатление довольно пестрого произведения. Тем не менее объединяющим началом его служит несколько ясно выраженных идей (идея обожения; представление о неразрывной связи христологии с учением о Святой Троице и т. д.) и единый метод богословской полемики, заключающийся преимущественно в серии логических доказательств, целью которых является обнаружение внутренних противоречий в тезисах оппонентов². Русский перевод «Путеводителя» не издавался, хотя у архимандрит-

¹ Так называет «Путеводитель» Й. Мунитиц (a sort of layman's theological *vademecum*). См.: Munitiz J. A. Anastasios of Sinai's Teaching on Body and Soul// Desire and Denial in Byzantium. Ed. by L. James. Ashgate, Aldershot, 1999, p. 49.

² П. С. Казанский так характеризует этот труд преподобного: «В руководство всем он изложил способ борьбы, какой он употреблял против еретиков в своем драгоценном творении «Путеводитель». Первое правило, которое соблюдал Анастасий и советовал соблюдать другим в борьбе с еретиками, — сохранять чистою собственную жизнь, чтобы сердце могло быть доступным внушениям Святаго Духа, Который научает всему. Приступая к борьбе с еретиками, Анастасий, для избежания всякой двусмысленности, указывал чрез ясные и точные определения смысл известных речений, соглашался с еретиками в том, в чем можно согласиться, но не позволял им уклоняться от предмета разгово-

та Киприана (Керна) есть указание на существование рукописи такого перевода (осуществленного Д. Болховитиновым в Киевской Духовной Академии)¹, которая, вероятно, безвозвратно утеряна; лишь одна глава из него опубликована в нашем переводе². К «Путеводителю» по типу и общему характеру тесно примыкает и еще одно небольшое сочинение преп. Анастасия, опубликованное К.-Х. Утеманном и названное им «Антимонофизитские апории», где прослеживается тот же метод богословской полемики³. Оба эти произведения показывают, что, активно используя логику в богословской полемике, преп. Анастасий, так же как и его современники преп. Максим Исповедник и преп. Иоанн Дамаскин, является преемником той группы православных мыслителей VI в., которые успешно заставляли филосо-

вания и тогда поражал их силою своих доказательств и заставлял молчать. Анастасий требовал от еретиков согласия на известные истины веры, которых они не могли отвергнуть без того, чтобы ясно не открылось нечестие их догматов или чтобы они не впали в противоречие себе самим. Приводил места Священного Писания и писателей православных и таким образом доводил лжеумствующих до невозможности защищаться». *Казанский П. С. Святой Анастасий Синаит // Прибавления к изданию творений святых Отцев, в русском переводе, ч. 16, 1857, с. 581–582.*

¹ См.: *Cyprien Kern. Les traductions russes des textes patristiques. Chevetogne, 1957, p. 23.*

² См.: *Сидоров А. И. Логико-богословский трактат в «Путеводителе» преподобного Анастасия Синаита // Журнал Московской Патриархии, 1993, № 7, с. 65–83.*

³ *Uthemann K.-H. Antimonophysitische Aporien des Anastasios Sinaites // Byzantinische Zeitschrift, Bd. 74, 1981, S. 11–26.* В качестве примера указанного метода логических доказательств можно привести одну апорию: «Плоть есть плоть, а не Божество; Божество же есть Божество, а не плоть. Если они — тождественны, то каким образом отличаются друг от друга? По природе или по ипостаси? Или же только по одному простому наименованию, а не по различию природ?»

фию служить богословию. Филигранное богословско-философское творчество этих православных мыслителей (например, Иоанна Грамматика Кесарийского, Феодора Раифского и особенно Леонтия Византийского и Леонтия Иерусалимского)¹ послужило основой многих фундаментальных положений преп. Анастасия.

Совсем иной характер носит другое главное произведение преп. Анастасия Синаита (по объему превышающее «Путеводитель») — «Вопросы и ответы». К сожалению, текст его, опубликованный в «Патрологии» Миня (PG 89, 312–824), не отражает подлинной рукописной традиции данного произведения. Как установил М. Ришар, этот опубликованный текст, включающий 154 «вопроса» (и еще 7 дополнительных), является позднейшей компиляцией XI в. Подлинное же творение преп. Анастасия, содержащее 103 «вопроса», отражено в двух рукописях IX–X вв. и пока осталось неопубликованным². Примечательно, что это сочинение преподобного, пройдя весьма сложную эволюцию в рукописной традиции, было переведено на славянский язык, составив сердцевину «Изборника Святослава 1073 г.»³. Относясь по форме своей к весьма распространенному в святоотеческой письменности жанру «Вопро-

¹ См. о них: *Сидоров А. И.* Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // Византийский Временник, т. 49, 1988, с. 81–99; *Сидоров А. И.* Феодор Раифский и Феодор Фаранский (по поводу одного из авторов «Изборника Святослава 1073 г.») // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1990 год. М., 1991, с. 135–167. Фундаментальное исследование христологических воззрений названных церковных писателей см. в кн.: *Grillmeier A.* Christ in Christian Tradition, v. II, pt. 2. London, 1995, p. 181–312.

² *Richard M.* Op. cit., N 64, p. 39–56.

³ См.: *Бибиков М. В.* Византийский прототип древнейшей славянской книги (Изборник Святослава 1073 г.). М., 1996, с. 320–333.

соответов»¹, оно охватывает широкий спектр проблем: догматических, экзегетических, аскетических и пр., ставя, однако, наиболее сильные акценты на проблемах нравственного богословия². Как отмечает Й. Мунитиц, подготавливающий критическое издание данного произведения, на первом месте в нем стоят вопросы, касающиеся проблем спасения, борьбы с грехами и прощения их. Ставятся здесь и конкретные вопросы, касающиеся повседневной жизни христианина, например можно ли стяжать богатство, чтобы использовать его на благие цели (помощь бедным и т. д.). Идет речь здесь и о церковных таинствах: крещении, Евхаристии, браке. Важное место занимают эсхатологические проблемы: проблема смерти, загробной жизни, участи праведников и грешников³. В общем, «Вопросы и ответы» можно считать одним из главных произведений преп. Анастасия, отражающим многие важнейшие грани его мирозерцания. Грядущее критическое издание этого труда несомненно обогатит сокровищницу святоотеческой письменности и позволит нам глубже и полнее понять богословие преп. Анастасия. По внутреннему настрою с «Вопросами и ответами» тесно сближается и «Беседа (про-

¹ Общий обзор произведений данного жанра (преимущественно экзегетического характера) см. в работе: *Bardy G. La littérature patristique des Questiones et Responsiones sur l'Écriture Sainte // Revue biblique*, t. 41, 1932, p. 210–236, 341–369, 515–537; t. 42, 1933, p. 328–352.

² См. характеристику светского ученого: «Можно говорить о широкой этико-дидактической направленности сочинения Анастасия, адресованного простым мирянам в качестве руководства в их повседневной жизни и деятельности». *Бибиков М. В. Указ. соч.*, с. 326.

³ См.: *Munitiz J. A. Anastasios of Sinai: Speaking and Writing to the People of God // Preacher and Audience: Studies in Early Christian and Byzantine Homiletics*. Ed. by M. B. Cunningham and P. Allen. Leiden, 1998, p. 235–242.

поведь) на шестой псалом» — одно из немногих произведений преп. Анастасия, переведенных до революции на русский язык¹. Она дошла до нас в двух редакциях, отличающихся друг от друга лишь рядом деталей; обе они изданы в «Патрологии» Миня (PG 89, 1077–1144). Эта «Беседа», являющаяся своего рода гимном покаянию, может считаться одной из наиболее ценных жемчужин в сокровищнице святоотеческой аскетики².

К аскетическим творениям (хотя несколько иного плана) преп. Анастасия следует причислить и «Душеполезные повествования», которые, за исключением небольших отрывков, остаются пока неизданными. В рукописях имеются три сборника этих «Повествований»³, и, судя по опубликованным отрывкам, здесь преп. Анастасий суммирует богатый духовный опыт синайских, египетских и прочих подвижников, используя легкодоступную для любого читателя форму «монашеских историй» (опираясь, вероятно, на такие лучшие образцы этого вида монашеской письменности, как «Лавсаик», «Луг духовный» и др.). В данных «Повествованиях» содержится ряд автобиографических материалов: в частности, преп. Анастасий описывает здесь скорбную участь многих тысяч своих земляков-киприотов, плененных «сарацинами» в 649–650 гг., которым он оказывал посильную по-

¹ Оно издавалось несколько раз. См., например: Беседа на 6-й псалом св. Анастасия Синаита. Сергиев Посад, 1911. Впервые оно было переведено и издано в «Душеполезном Чтении», № 1, 1869 г.

² По словам П. С. Казанского, это произведение «может служить образцом молитвы, когда хотят возбудить в себе чувства сокрушения и покаяния». *Казанский П. С. Указ. соч.*, с. 596.

³ См.: *Canart P. Nouveaux recits du moine Anastase // Actes du Congrès internationale d'Etudes byzantines*, t. II. Beograd, 1964, p. 263–271; *Idem. Une nouvelle anthologie monastique: le Vaticanus graecus 2592 // Le Muséon*, t. 75, 1962, p. 109–129; *Flusin B. Op. cit.*, p. 381–390.

мощь¹. К сфере нравственного богословия, непосредственно смыкающейся с областью аскетического богословия, можно отнести несколько проповедей («Бесед») преп. Анастасия. Это, в частности, «Слово о почивших», напечатанное в «Патрологии» Миня (PG 89, 1192–1201); правда, с полной достоверностью признать преп. Анастасия автором этого произведения вряд ли возможно: включение его в греческий корпус творений св. Ефрема Сирина очень настораживает. Вопрос об авторстве данного произведения патрологам еще предстоит решить. Несомненно принадлежит преп. Анастасию «Слово о Преображении», сравнительно недавно увидевшее свет². Находки новых рукописей этого сочинения позволяют констатировать, что проповедь была произнесена в храме на самой горе Фавор и проповедник явно воодушевлялся величественным видом, открывающимся с горы³. От данного произведения следует отличать другое «Слово на Преображение», опубликованное в «Патрологии» Миня (PG 89, 1361–1376), которое, скорее всего, принадлежит антиохийскому патриарху Анастасию I. В рукописях сохранились и еще четыре проповеди преп. Анастасия («Слово о страдании Иисуса Христа» и др.), которые подготавливаются к изданию К.-Х. Утеманном. К ним тесно примыкает и сочинение под названием «Слово о Святом Собрании и о том, что не следует судить [ближнего] и быть злопамятным»⁴, где речь идет о внутреннем благочинии и благоговении верующих при совершении Божественной литургии. По яркости и сочности формы, а также по кристальной чисто-

¹ Flusin B. Op. cit., p. 400–409.

² См.: Guillou A. Le monastère de la Théotokos au Sinai. Homélie inédite d'Anastase le Sinaïte sur la Transfiguration // Mélanges d'archéologie et d'histoire, t. 67, 1955, p. 216–258.

³ См.: Munitiz J. A. Anastasios of Sinai, p. 229.

⁴ Издание (очень несовершенное) этого сочинения см.: PG 89, 825–849.

те содержания оно является одним из лучших произведений Синаита.

Особое место среди творений преп. Анастасия занимают «Три Слова об устройении человека по образу и по подобию Божию». До новейшего времени только третье «Слово» было почти целиком опубликовано в «Патрологии» Миня среди произведений преподобного отца (PG 89, 1151–1180). От двух других «Слов» были известны лишь отрывки, причем первое «Слово» приписывалось еще и св. Григорию Нисскому¹. Лишь сравнительно недавно неутомимый исследователь творчества святых отцов К.-Х. Утеманн, проделав огромный труд, издал целиком критический текст всех трех «Слов»; к ним он присовокупил также еще «Флорилегий против монофелитов» и «Главы против монофелитов», также принадлежащие перу преп. Анастасия Синаита². Значение данного издания трудно переоценить: не только был издан полный текст одного из святоотеческих антропологических трудов (сравнительно немногочис-

¹ Именно в таком ущербном виде три «Слова» были переведены до революции на русский язык: Преп. *Анастасий Синаит*. Из Слова об образе Божиим (Отрывок). Анастасия пресвитера на горе Синай Слово 3-е. Анастасия пресвитера Слово о творении Божиим по образу и по подобию (Отрывок). Перевод с греческого студента Валентина Металлова // Труды студентов Императорской Московской Духовной Академии. Вып. II. Сергиев Посад, 1915.

² Anastasii Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon opuscula adversus monotheletas. Edidit Karl-Heinz Uthemann // Corpus christianorum. Series Graeca, v. 12. Turnhout-Leuven, 1985. Опираясь на данное издание, мы осуществили перевод всех трех «Слов» на русский язык (снабдив их комментариями), который впервые был напечатан в журнале «Альфа и Омега». См.: Преподобный *Анастасий Синаит*. Три Слова об устройении человека по образу и по подобию Божию // Альфа и Омега, № 4 (18), 1998, с. 89–118; № 1 (19), 1999, с. 72–91; № 2 (20), с. 108–146.

ленных в общей массе святоотеческого письменного наследия), но и впервые увидели свет антимонафелитские произведения преп. Анастасия, которые позволяют нам представить его значение в борьбе с этой последней христологической ересью. В общем, публикация данных произведений вполне подтверждает суждение архимандрита Киприана (Керна), что преп. Анастасий, «как и современные ему полемисты против монофизитства, смотрел на все богословские вопросы, в том числе и на антропологию, с точки зрения христологической. В его писаниях чувствуется, что подучение о человеке подводится прочный богословский фундамент»¹. Можно несколько откорректировать это суждение и развить его. Представляется, что, набрасывая эскиз христианского учения о человеке, преп. Анастасий, подобно прочим отцам Церкви, исходит, естественно, из Богооткровенной истины о создании человека по образу и по подобию Божию. Поэтому для преподобного человек не есть некая самодовлеющая и самозамкнутая монада, но, являясь отпечатлением Божества, он «открыт» и «разомкнут» для премирного и вечного Царства Божия. Именно такая «разомкнутость» и неразрывная изначальная связь с Богом делает невозможным познание человека без познания Бога. Причем в сфере познания подобная связь является двухсторонней: если, познавая Бога, человек познает себя, то и самопознание немыслимо без Боговедения². «Первообраз» познается в «образе», однако и «образ» обретает свои реальные черты лишь в соотнесенности с «Первообразом», то есть в соотнесенности со Святой Троицей. Таким образом, антропология преп. Анастасия не только «теоцентрична»,

¹ Архимандрит *Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996, с. 202–203.

² Ср. замечание отца Пантелеимона, который, ссылаясь на учение св. Иринея Лионского, говорит: «Бог есть начало, а человек — конец, и в этих рамках заключено понятие о существую-

но и «триадологична». Одновременно она и «христоцентрична», поскольку человек создан не только по образу Святой Троицы, но также и по образу Христа. Поэтому антропология у преп. Анастасия немыслима не только без христологии (а соответственно, без сотериологии), но и без учения о Святой Троице, а потому в ней, словно в фокусе, сосредоточиваются наиважнейшие христианские догматы.

Необходимо еще отметить, что преп. Анастасию, как и многим другим отцам Церкви, приписывается достаточно большое количество произведений сомнительных или явно не принадлежащих ему (они обычно надписываются именем некоего «Анастасия»). К числу сомнительных, например, можно отнести христологический флорилегий (сборник выдержек из творений отцов Церкви и церковных писателей) под названием «Учение отцов о Воплощении Слова». Этот флорилегий датируется концом VII — началом VIII в., но автор (точнее, собиратель и редактор) остается пока неизвестным. Во всяком случае, авторство Синаита полностью исключить нельзя, хотя оно и не очень вероятно¹. Столь же большие сомнения вызывают и «Анагогические созерцания Шестоднева» — довольно обширное сочинение (в 12 книгах, из которых только одна дошла в греческом оригинале), также приписываемое преп. Анастасию. Однако высказываются довольно серьезные аргументы про-

щем. И в самом деле, Бог есть начало всего и в относительном смысле, и в безусловном, а человек — конец, как завершение и венец Его творения. Но в гносеологическом отношении наоборот: человек есть начало и источник всякого познания, а Бог — конечная цель и предел человеческого познания». Иеромонах *Пантелеимон (Успенский)*. Антропология св. Иоанна Дамаскина // Святоотеческая христология и антропология. Сборник статей. Выпуск 1. Пермь, 2002, с. 77.

¹ См.: *Doctrina Patrum de Incarnatione Verbi*. Hrsg. von F. Diekamp. Münster, 1907, S. LXXIX–LXXXVII.

тив его авторства¹. Что же касается произведений, явно не принадлежащих Синаиту, то к ним можно отнести краткую сводку «О ересьх и соборах»², сочинение «Против иудеев» и пр.

Отец Георгий Флоровский, оценивая творчество преп. Анастасия, замечает, что у него «дух системы исчезает, связь слабеет, и внимание теряется в лабиринте апорий»³. Однако следует констатировать, что древние отцы Церкви вообще были далеки от построения какой-либо «системы», даже наиболее «систематичные» среди них, как, например, св. Иоанн Дамаскин. Можно признать, что по глубине постановки и решения богословских проблем, а также по широте охвата их преп. Анастасия Синаита нельзя, конечно, сравнить с его современником преп. Максимом Исповедником. Но при этом необходимо учитывать, что мы только еще открываем бывший долго закрытым ларчик богатого творческого наследия Синаита⁴. Более основательное знание наследия преподобного позволит нам точнее определить его место в истории святоотеческого богословия. Но

¹ См.: *Baggarly J. D.* Hexaplaric Readings on Genesis 4:1 in the Ps.-Anastasian Hexaemeron // *Orientalia Christiana Periodica*, v. 37, 1971, p. 236–243.

² См. издание этого небольшого сочинения: *Uthemann K.-H.* Die dem Anastasios Sinaites zugeschriebene Synopsis de haeresibus et synodis // *Annuario Historiae Conciliorum*, Bd. 14, 1982, S. 58–94. Впрочем, данный псевдоэпиграф имеет несомненную ценность как исторический источник. См.: *Сидоров А. И.* История монофелитских споров в изображении Анастасия Синаита (Sermo III) и Псевдо-Анастасия Синаита (Synopsis de haeresibus et synodis. 18–26) // *Византийский Временник*, т. 50, 1989, с. 93–105.

³ *Флоровский Г. В.* Восточные отцы V–VIII веков. М., 1992, с. 131.

⁴ См. на сей счет суждение: «Преп. Анастасий ждет еще своего исследователя, и он достоин того, чтобы историки богословской мысли и литературы занялись им поосновательнее. Он инте-

уже сейчас можно говорить о его несомненном значении в раскрытии православного учения о Лице Господа Иисуса Христа. Еще в начале XX в. русский патролог В. Соколов, который, отвечая на поставленный им же самим вопрос, можно ли говорить о каком-либо его значении для византийской христологии, считает возможным положительное суждение: «Смысл трудов Анастасия мы поставляем в том, во-первых, что он лишний раз в них с особенной отчетливостью и настойчивостью закрепляет ту терминологию и аргументацию, которая получила себе начало в Халкидонском вероопределении и развитие — в трудах последующих отцев-писателей, во-вторых, в том, что он констатирует факт излишнего увлечения еретиков и сектантов рационально-философскою аргументацией и сознания необходимости возвратиться к библейским и патристическим началам. Этот последний факт заслуживает особого внимания. Преследуя полемические и апологетические цели, ученые представители восточной Церкви начали заходить далеко в деле разумного исследования таинственного догмата о Лице Иисуса Христа. В христологии вместе с аристотелевскою терминологией начали приобретать силу и те начала, которые положены в основу аристотелевской логики и которая характеризуется отрицательным отношением ко всяким тайнам и требованием разумного освещения всего до *plus ultra*. Анастасий не раз в своих сочинениях касается этого больного места в направлении богословской науки и напоминает о тех средствах, какими оно могло бы быть исцелено». Поэтому «усилившемуся аристотелевскому и вообще рационально-философскому влиянию и значению в

ресен и как историк монофизитства, и как полемист против него, и как богослов, и, наконец, как яркое культурное явление своего времени; его язык привлекает к себе внимание и филолога и богослова». Архимандрит *Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы, с. 202.

решении догматических вопросов Анастасий противопоставляет «благочестивые предания св. Отцев» (αἱ τῶν ἁγίων Πατέρων παραδόσεις), на которые он постоянно и ссылается как на последнее слово истины. Христологическое развитие возвращается таким образом к своим источным началам и несомненно выигрывает в смысле очищения от посторонних наслоений и дальнейшего приближения к вершинам православной христологии»¹. Впрочем, можно констатировать, что, подчеркивая значение «благочестивых преданий св. Отцев», преп. Анастасий отнюдь не пренебрегает и логическим инструментарием в решении богословских вопросов, уделяя ему только подобающее служебное значение. В этом он вполне единоклубен и с преп. Максимом Исповедником и с преп. Иоанном Дамаскиным².

Наконец, нельзя не отметить значения преп. Анастасия и в истории святоотеческого нравственного богословия, и в истории христианской проповеди. Истинный монах

¹ См.: Соколов В. Завершение византийской христологии после Леонтия Византийского // Православный Собеседник, 1916, № 9–10, с. 271–273.

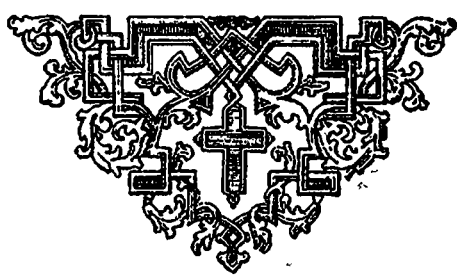
² Обычно подчеркивается, что в христологии (в особенности в учении о волях во Христе) Дамаскин зависел почти полностью от преп. Максима: «Из сопоставления их открывается, что в постановке отдельных положений, в их развитии, в характере рассуждений и отчасти в образе выражений Дамаскин вполне следует Максиму, по местам — а таких мест очень достаточно — буквально повторяя положения и рассуждения Максима. Это обстоятельство весьма многозначительно. Оно красноречиво свидетельствует о том, что христологическое учение в трудах св. Максима исчерпано сполна и что здесь оно имеет такую устойчивость и определенность, что, вообще говоря, не нуждается в дальнейшем развитии». Орлов И. Из истории церковно-догматических споров VII в. // Странник, 1888, т. III, с. 603. Однако подобное суждение вряд ли можно считать корректным. Более объективная оценка значения св. Иоанна Дамаскина дается отцом Иоанном Мейендорфом: «Сопоставляя троичную терминологию каппадокийцев,

и воспитанник «синайской школы исихазма», он в своих нравственно-аскетических творениях уделяет значительное место традиционным темам монашеской письменности: покаянию, памяти смертной, воздержанию и т. д., которые, естественно, находили живой отклик не только среди иноков, но и среди мирян. Судя по этим нравственно-аскетическим творениям, можно предположить, что преп. Анастасий был удостоен священнического сана. И его «Слова» («Беседы»), обращенные к пастве, привлекают к себе искренностью верующего сердца, чистотой просвещенного благодатью Божией ума и ясностью рассуждений. Вкупе с прозрачной изящностью и духовной простотой стиля это делает их одними из лучших образцов христианской проповеди, часто сравнимыми с проповедями Златоустого отца. Один русский патролог охарактеризовал последние (особенно беседы о пастырстве) так: «Горячая убежденность, которая звучит в каждом слове его рассуждения по данному вопросу, обаятельная увлекательность изложения, живость образов и картин, — эти отличительные черты его рассуждений показывают, что все содержание их пережито, перечувствовано вдохновенным автором, с болезнями выношено в душе его и затем вылилось на бумаге. Этим и объясняется то глубоко неотразимое впечатление, которое производят в душе читателя беседы и письма св. Иоанна Златоуста»¹. То

халкидонскую христологию, уточнения, внесенные в нее в VI веке, термины и идеи Дионисия и преп. Максима, преп. Иоанн Дамаскин раскрывает их внутреннее согласие и с помощью дополнительных источников — таких, как, например, сочинения Псевдо-Кирилла о Троице — приходит к окончательному синтезу». Протопресвитер *Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000, с. 171. Было бы интересным выяснить и значение преп. Анастасия Синаита в этом синтезе, осуществленном Дамаскиным.

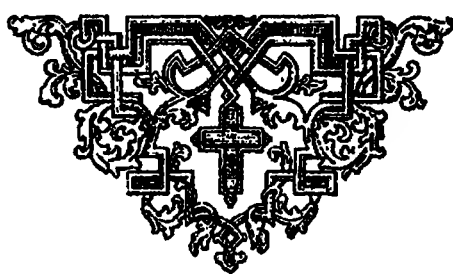
¹ *Гладкий В.* Учение святого Иоанна Златоуста о пастырском служении по беседам его и письмам. Казань, 1898, с. 4.

же самое можно сказать и о «Беседах» преп. Анастасия. Среди общей массы творений его они в наибольшей степени являют тот факт, что богословие этого синайского подвижника, как и богословие всех святых отцов, является богословием опытным, богословием, сопрягающим ум с сердцем. Такое «сердечно-умное богословие» преп. Анастасия обеспечивает ему достойное место в Священном Предании Православной Церкви.



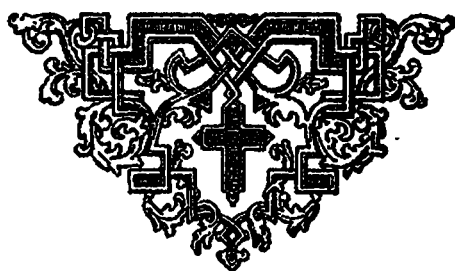
ПРЕПОДОБНЫЙ
АНАСТАСИЙ
СИНАИТ

ИЗБРАННЫЕ
ТВОРЕНИЯ



ПРЕПОДОБНЫЙ
АНАСТАСИЙ
СИНАИТ

ТРИ СЛОВА
ОБ УСТРОЕНИИ ЧЕЛОВЕКА
ПО ОБРАЗУ И ПО ПОДОБИЮ
БОЖИЕМУ



Перевод А. И. Сидорова



СЛОВО ПЕРВОЕ

1. Желаящие неложно постигнуть богозданную милость лика своего не иначе могут зреть собственный образ и своеобразие лица, как только посредством некоего чистейшего зеркала, благодаря которому они, приближаясь к отражаемому образу, ясно видят некоторые характерные черты свои, воспроизводимые [зеркалом] по образу и по подобию их¹. Так и мы, обращаясь взором к божественному

¹ Образ зеркала в учении о самопознании использовался еще в античной философии. См., например, «Алкивиад I» Платона, где говорится: «И подобно тому как зеркала бывают более ясными, чистыми и сверкающими, чем зеркало глаз, так и божество являет себя более блистательным и чистым, чем лучшая часть нашей души... Следовательно, вглядываясь в божество, мы пользуемся этим прекраснейшим зеркалом и определяем человеческие качества в соответствии с добродетелью души: именно таким образом мы видим и познаем самих себя» (*Платон. Диалоги. М., 1988, с. 218*). В древнецерковной письменности этот образ также встречается довольно часто (хотя применяется обычно в несколько ином контексте, чем у Платона: здесь не Божество есть зеркало, в котором отражается душа, а наоборот). См., в частности, у св. Афанасия, который, ведя речь о душе человеческой после грехопадения, замечает: «Совратившись же с пути и забыв о себе, что сотворена по образу благого Бога, не созерцает уже, при помощи данных ей сил, того Бога-Слова, по Которому и сотворена, но, став вне себя самой, останавливается мыслию на не-сущем и воображает его. И это как бы зеркало, в котором одном могла видеть Отчий образ, закрыв в себе множеством столпившихся вожделений, не видит уже того, что должно умопредставлять душе, а носится повсюду и видит одно то, что подле-

лучу умного Солнца¹, словно к некоему зеркалу, ясно усматриваем там очертание, внешний вид и образ нашего естества, [созданного] по образу и по подобию [Божиему].

Ибо, представляется мне, устройство человека трудно-объяснимо и вызывает благоговейный страх, отражая в себе многие сокрытые таинства Божии. Ибо как нашим [телесным] очам по природе свойственно легко постигать то, что вне их, но узреть самих себя они не в силах, так и очам человеческого разума трудно постичь и созерцать внутренний смысл нашего сотворения. Ведь Творец, закончив устройство простого и духовнейшего мира незримых сил, а после создав из четырех элементов этот вещественный и зримый мир², затем говорит: «Сотворим человека по образу Нашему и по подобию» (Быт. 1, 26). И творит живое суще-

жит чувству». Далее святитель говорит: «Посему, когда душа слагает с себя всю излившуюся на нее скверну греха и соблюдает в себе один чистый образ (чему и быть следует) с просветлением его, как в зеркале, созерцает в нем Отчий образ — Слово, и в Слове уразумевает Отца, Которого образ есть Спаситель». *Святитель Афанасий Великий*. Творения в четырех томах, т. 1. М., 1994, с. 134, 171.

¹ Подразумевается, естественно, Бог. Ср. у св. Григория Богослова: «Солнце в чувственном [мире] то же, что Бог в мысленном, сказал один из не наших (τις τῶν ἄλλοτρίων — имеется в виду Платон. — А. С.). Оно просвещает взор, как Бог ум, и всего прекраснее в видимом [мире], как Бог в умосозерцаемом». Святитель *Григорий Богослов*, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений в 2-х томах, т. 1. Сергиев Посад, 1994, с. 411. Текст: *Grégoire de Nazianze*. Discourse 27–31 (Discours théologiques). Ed. par P. Gallay // Sources chrétiennes, N 250. Paris, 1978, p. 168.

² Это высказывание преп. Анастасия предполагает, что творение происходило как бы в два этапа: сначала был создан умопостигаемый, или духовный, мир (συντελέσας γὰρ ὁ κτίστης τὸν ἄπλοῦν καὶ νοερώτατον τῶν ὁράτων δυνάμεων κόσμον), а затем — мир чувственный или материальный. Данная мысль неоднократно

ство, словно некий смешанный мир, сродный обоим мирам и состоящий, с одной стороны, из нетелесной, бессмертной и

но встречается у святых отцов. См., например, учение св. Григория Богослова, который, «подобно другим церковным учителям... не занимается подробным исследованием самого творения Богом мира, и его космология включает в себе только общие и самые существенные указания на порядок явления тварных существ. Прежде всего, по его представлению, Бог сотворил вторые светы, отображения первого высочайшего Света, духов, окружающих Его, — Ангелов, которые и составляют мир разумных существ (κόσμος νοητός), потом уже — мир вещественный и видимый (κόσμος ὑλικὸς καὶ ὁρώμενος), обнимающий собою видимое небо и землю, красота, порядок и стройность которого служат выражением высочайшей Премудрости Творца». *Виноградов Н.* Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887, с. 351. Среди западных отцов аналогичная идея прослеживается у св. Амвросия, который считает, что Ангелы «некогда получили свое бытие; тем не менее момент их возникновения в представлении Амвросия остается неопределенным и даже вовсе непостижимым для человеческого разума: как далеко наша мысль не обращается назад в течение времени, она уже находит Ангелов существующими; они созданы особо и прежде видимого мира, так как при создании последнего они уже существовали». *Адамов И. И.* Св. Амвросий Медиоланский. Сергиев Посад, 1915, с. 299. Менее категоричен в своих суждениях на сей счет св. Григорий Нисский, который не дает четкого ответа на вопрос, когда именно совершилось творение Ангелов. «В трактате «О жизни Моисея» он делает краткое мимоходное указание, что Ангел по своему устройению «древнее человека»; в «Великом Катехизисе» он делает такое же мимоходное указание, что Ангелы приведены в бытие прежде всего вообще видимого мира, а в «Слове о Шестоднев» поясняет, что под *миром* он понимает мир-космос, так что в собственном смысле Ангелы явились не прежде мира, а были приведены в бытие тем же самым мановением Божественной воли, по которому явился и мировой хаос». *Несмелов В.* Догматическая система святого Григория Нисскаго. Казань, 1887, с. 310.

нетленной души, а с другой — из вещественного и зримого тела, образованного из четырех элементов¹. После этого в

¹ Обозначая человека как *τινα μικτὸν κόσμον συγγενῇ τῶν ὅσων κόσμων*, преп. Анастасий подразумевает идею «микрокосма», широко распространенную еще в языческой древности, а затем и в древнецерковной письменности. Например, согласно св. Мефодию, «Божественная сила творит и устраивает все, что есть в мире, из соединения противоположностей, какими являются основные элементы мироздания — тепло и холод, влага и сухость. Так и человека Божия Премудрость создала по подобию вселенной, соединив в его существе различные элементы, а потому человек является «малым миром», «микрокосмом», содержащим в себе составные части вселенной и принадлежащим по телу к земле, а по душе — к небу». См.: Архиепископ *Михаил (Чуб)*. Святой священномученик Мефодий и его богословие // Богословские труды, сб. 11, 1973, с. 24. С данной идеей в древнехристианской антропологии тесно связывается представление о человеке, как средоточии всего тварного мира. Ср. учение Феодора Мопсуестского: он свою мысль о связи природы человека со всем творением выражает так: «Бог, говорит он, устроил все творение как бы единое. некоторое тело; вследствие чего все, как видимое, так и невидимое, называется миром (κόσμος)... Но так как в нем существовало различие между видимым и невидимым, то Бог, чтобы соединить все в одном, создал человека, имеющего и видимое, сродное с чувственным миром тело — и невидимую душу, принадлежащую к порядку невидимого. Он сотворил его как бы некоторым залогом связи для всего творения»... — Но, заключая в себе две природы, и духовную и телесную, человек чрез это еще не привлекает к себе всего творения, не связывает его еще с собою. Он в этом случае есть, по мнению Феодора, только «как бы некоторый залог связи для всего творения» (ὥσπερ τι φιλίας ἐνέχυρον τοῖς πᾶσι). Связь же эта в действительности должна выражаться, по мнению Феодора, чрез служение всего творения человеку, чрез пользу, ему приносимую от всего творения». Подобным образом человек становится для всех тварей «средоточным пунктом, к которому они, по определению Божью, устремляются. В этом именно смысле, думает Феодор, и называется человек образом Божиим». См.: *Гурьев П.* Феодор, епископ Мопсуестский. М., 1890, с. 276–277. Наконец, в

Писании говорится: «И сотворил Бог человека, по образу Божию сотворил его» (Быт. 1, 27)¹. «Богом» же здесь [Свя-

этой связи можно привести рассуждение одного русского догматиста: «Человек *сомкнул* собою обе цепи существ: духов и тел, объединил в своем лице небо и землю, более, чем какой-либо другой тип бытия, оплотворил и ограничил собою Бога, отобразил Его в бездне ничтожества, выявил Его силу, славу и благо в немощи, унижении и страданиях плоти. Как одновременный и равноправный член обоих миров, он является *микрокосмом*, миниатюрным повторением мира вообще. Телом своим он принадлежит земле и подчиняется законам материальной природы, тогда как по духу он — гражданин неба и подлежит общим законам духовного мира». *Туберовский А.* Воскресение Христово. (Опыт православно-мистической идеологии догмата). Сергиев Посад, 1916, с. 182.

¹ Преп. Анастасий не проводит различия между «образом» и «подобием» в отличие от ряда других отцов Церкви и церковных писателей. Например, св. Василий говорит, что «образом» мы обладаем благодаря самому творению (τῇ κτίσει ἔχομεν), а «подобие» стяжаем произволением (ἐκ προαίρεσως κατορθοῦμεν). «В первом устройении (ἐν τῇ πρώτῃ κατασκευῇ — подразумевается, вероятно, состояние человека до грехопадения) нам дано родиться по образу Божию, а подобия мы добиваемся по мере духовного преуспевания; «образ» дан нам как бы в потенции (δυνάμει), а «подобие» есть «актуализация» (ἐνεργεία) его. См.: Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme. Ed. par A. Smets et M. Van Esbroeck // Sources chrétiennes, N° 160. Paris, 1970, p. 206. Дидим Слепец же называет подобие «восполнением образа» (εἰκόνοσ ὑπερβολήν), а образ — «началом и преддверием подобия», отмечая не только различие их, но и динамику взаимного отношения их. См.: *Didyme l'Aveugle.* Sur la Genèse, t. I. Ed. par P. Nautin et L. Doutreleau // Sources chrétiennes, N 233. Paris, 1976, p. 148. В аналогичном смысле высказывается и преп. Исидор Пелусиот: «В начале сказано: *сотворим человека по образу нашему и по подобию*» (Быт. 1, 26), а впоследствии говорится: *и сотвори Бог человека, по образу Божию сотвори его* (27) без прибавления: *по подобию*; сказано же так или потому, что... выражение сие значит то же самое, или

щенное] Писание, конечно, называет Отца и Сына и Святого Духа¹.

потому, что добродетель зависит от произволения, так что сказанное будет иметь такой смысл: *сотворим человека по образу Нашему*, чтобы он по произволению приобрел и сие: *по подобию*». Творения святого *Исидора Пелусиота*, ч. 2. М., 1860, с. 150–151. Точка же зрения преп. Анастасия совпадает с позицией св. Григория Нисского, для которого «подобие» существует уже в изначально сотворенном «образе». См.: *Ladner G. B. The Philosophical Anthropology of Saint Gregory of Nyssa // Dumbarton Oaks Papers*, v. 12, 1958, p. 63–64.

¹ Ср. толкование Быт. 1, 26 у блаж. Августина: слова эти «должны быть принимаемы в том смысле, в котором бы это изречение понималось не в единственном, а во множественном числе, — именно так, что человек сотворен по образу не одного Отца, или одного Сына, или одного Святого Духа, а всей Троицы. А Троица такова, что Она есть един Бог; с другой стороны, и Бог един так, что Он есть Троица. В самом деле, Он не говорит Сыну: «Сотворим человека по образу Твоему» или «по образу Моему», но говорит во множественном числе: *по образу Нашему и по подобию*; а кто же осмелится от этой множественности отделять и Святого Духа? Но так как эта множественность — не три Бога, а един Бог, то поэтому именно, надобно думать, Писание выражается дальше в единственном числе и говорит: *И сотвори Бог человека, по образу Божию*; так что [слова эти] не следует понимать так, как будто бы Бог Отец [сотворил человека] по образу Бога, т. е. Сына Своего: в противном случае как будет верным сказанное: *по образу Нашему*, если человек создан по образу одного Сына? А так как сказанное Богом *по образу Нашему* верно, то слова *сотвори Бог человека по образу Божию* значат то же, как если бы было сказано: «по образу Своему»; что и есть Сама Троица». Творения блаженного *Августина*, епископа *Иппонийского*, ч. 7. Киев, 1912, с. 140–141. См. также объяснение блаж. Феодорита: поскольку Бог «созидал разумное живое существо, которое после многих родов имел обновить таинством святого крещения, совершаемым чрез призывание Святые Троицы, то, намереваясь создать сие естество, которое могло бы принимать оное таинство, прикровенно изобразил и тождество сущности и число Лиц. Ибо, ска-

На сей счет экзегетами высказываются многие и различные мнения¹. Одни говорят, что под [выражением] «по образу и по подобию Божию» подразумевается начальствующее и самовластное [положение] человека [в мире]², другие — что умное и незримое начало души [человеческой]³, третьи — что нетленное и негреховное начало, [имев-

зав: *рече Бог*, дал разуместь общение Божественного естества, а присовокупив: *сотворим*, дал видеть число Лиц. Так и далее, слово *образ* употребив в единственном числе... показал тождество естества: сказав же *Нашему*, изобразил число Ипостасей». Творения блаженного *Феодорита*, епископа *Киррского*, ч. 1. Сергиев Посад, 1905, с. 23.

¹ Согласно наблюдению В. Н. Лосского, «мысль святых отцов избегает ограничивать то, что в человеке сообразно Богу, какой-либо одной частью его существа. Библейское повествование, действительно, никак не уточняет того, что именно в человеке по образу Божию, но говорит о самом его сотворении как об особом акте, отличном от создания прочих существ». *Лосский В. Н. Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие*. М., 1991, с. 88–89.

² Так, думается, следует переводить данное выражение (τὸ ἀρχικὸν καὶ ἐξουσιαστικὸν τοῦ ἀνθρώπου). Среди многочисленных древнецерковных писателей, придерживающихся подобной точки зрения, можно указать, например, Диодора Тарсийского, который на вопрос, почему человек является образом Божиим, отвечает, что об этом свидетельствует начальствующее и самовластное положение человека среди прочих тварей (κατὰ τὸ ἀρχικόν, κατὰ τὸ ἐξουσιαστικόν), ссылаясь на последующие слова Быт. 1, 26 («да владычествуют»). Далее он замечает: как Бог царствует над всем тварным миром (τῶν ὅλων), так и человек — над тварями земными (τῶν ἐπὶ γῆς βασιλεύει). См.: *Catenaе graecae in Genesim et in Exodum*. II. *Collectio Coisliana in Genesim*. Ed. F. Petit // *Corpus Christianorum. Series Graeca*, v. 15. Turnhout, 1986, p. 68.

³ См., например, у св. Мефодия: «Души в точности соответствуют родившему и образовавшему их в особенности тогда, когда они, сияя чистою красотой подобия (с Ним) и чертами того первообраза, созерцая который Бог образовал их имеющими бес-

шееся тогда], когда появился на свет Адам¹, и, наконец, четвертые утверждают, что здесь изрекается пророчество о крещении². «А после всех и мне, как некоему извергу» (1 Кор. 15, 8) явилась мысль высказаться об этом. И прежде всего

смертный и нетленный вид, остаются такими. Ибо Он — это красота нерожденная и бесплотная, не имеющая начала и непричастная разрушению, неизменная, нестареющая и ни в чем не нуждающаяся, Сам в Себе и по Себе Свет, обитающий в неизреченном и неприступном жилище (1 Тим. 4, 16), преизбытком могущества содержащий и творящий и образующий все, создал душу по подобию Своего образа. Поэтому она разумна и бессмертна; ибо она, быв создана по образу Единородного... имеет несравненную красоту». Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика, М., 1996, с. 74.

¹ Ср. у св. Григория Нисского, который, рассуждая о благе, бывшем для человека в раю, говорит: «В естестве нашем оное превысшее всякого понятия благо было в такой мере, что обладаемое человеком, по самому точному сходству с первообразом, казалось новым благом, принявшим на себя образ первого. Ибо что теперь гадательно представляем об оном благе, все то было у человека: нетление и блаженство, самообладание и неподвластность, беспечальная и неозабоченная жизнь, занятие божественным — тем, чтобы взирать на благо и чистым и обнаженным от всякого покрывала разумением. Ибо все сие дает нам в немногих речениях гадательно уразуметь Слово о миробытии, говоря, что человек создан по образу Божию, жил в раю и наслаждался насажденным там; а плод оных растений — жизнь, ведение и подобное сему». Свт. Григорий Нисский. О блаженствах. М., 1997, с. 40–41.

² Возможно, данная точка зрения частично отражена в следующих рассуждениях блаж. Диадокха: «Святая благодать чрез крещение усвоит нам два блага возрождения, из коих одно бесконечно превосходит другое, но одно она тотчас дарует, ибо обновляет нас в самой воде и освещает все черты души, т. е. то, что по образу, омывая всякое пятно греха нашего; относительно же другого она выжидает — чтобы вместе с нами совершить то именно, что по подобию. Поэтому, когда ум наш начнет сильным чувством

достойн исследования следующий вопрос: почему Бог не назвал «по образу и по подобию Своему» разумных, невещественных, небесных и близких к Нему Ангелов? Ведь они куда в большей степени, чем человек, обладают властным и начальствующим [положением, царствуя] над всей землей и над самим человеком¹. Равным образом нетленность, невещественность, незримость, чистота и все дру-

вкушать благодать Святого Духа, тогда мы должны знать, что благодать начинается как бы надрисовывать на том, что *по образу*, то, что *по подобию*. Ибо как живописцы сперва расписывают фигуру человека одною краскою и, понемногу расцвечивая краску краскою, таким образом передают вид подопишаемого (ὁμοιογραφούμενον — «модели». — А. С.) даже и до волос: так и благодать Божия сперва крещением устрояет то, что *по образу*, в то, чем оно было, когда создан был человек». *Попов К.* Блаженный Диадокх (V века), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения, т. 1. Киев, 1903, с. 471–472.

¹ Ср. Пс. 8, 6 («Умалил еси его малым чим от Ангел, славою и честию венчал еси его»). Ср. толкование (Пс. 8, 6–9): «Пророк упоминает здесь о трех особенных благодеяниях Божиих, человеческому естеству оказанных. И, во-первых, глаголет, что человек сотворен от Бога столь благородным, что не меньший есть Ангелов, разве малым чем. Во-вторых, что почтен славою и честию паче всех иных тварей; понеже сотворен по образу Божию и по подобию, разумом и свободою волею одарен. В-третьих, наконец, что получил власть и господство над всеми делами Божиими, особенно же над животными, каковы суть овцы и волы и проч.». Толковая Псалтирь архиепископа *Ириней*. М., 1991, с. 42–43. Весьма интересное рассуждение на сей счет встречается в сочинении «Беседы души с Богом», приписываемом блаж. Августину: «Но благоволи Ты, чтобы я был выше всего, что имеет бытие, потому что и я существую, — и выше всего, что имеет бытие и произрастает, потому что и я существую и возрастаю, — и выше всего, что имеет бытие, произрастает и чувствует, потому что и я имею бытие, возрастаю и чувствую. Ты сотворил меня так, что разве малым чем не равен я Ангелам, потому что приял я от Тебя одинаковый с ними разум к познанию Тебя; но разве ма-

гое похвальное, высказываемое об Адаме, [значительно более] преизбытует в духовных и небесных хороводах нетелесных [сил, чем в человеке].

Разве кое-что из вышесказанного не намекает нам на более глубокий [смысл повествования о сотворении] человека по образу [Божиему]? Ведь человек был создан не только как некий первый образ и подобие Божие, но и как второй, третий, четвертый и пятый¹, наглядно представляя, словно в некоем зеркале и отпечатлеваемой (а не естествен-

лым чем не равен, как я сказал; потому что блаженное ведение о Тебе имеют они уже в видении, а я имею только по упованию; они — *лицем к лицу*, а я — *зерцалом в гадании*; они вполне, а я — *отчасти* (1 Кор. 13, 12). *Егда же придет совершенное, тогда еже отчасти, упразднится* (1 Кор. 13, 10); тогда открытым уже лицом узрим лице Твое. Что же тогда и в малом чем не быть меньшими Ангелов воспрепятствует нам, которых Ты, Господи, венцем упования, украшенным славою, *и славою и честью венчал еси*, которых Ты не в меру почтил, как присных Своих, даже во всем соделал равными и равночестными Ангелам? Ибо и истина говорит сие: *равни суть Ангелом, и сынове суть Божи* (Лк. 20, 36). Почему же сынове Божи, когда равны будут Ангелам? Действительно будут сынове Божи, потому что Сын Божий соделался Сыном Человеческим. И так, взирая на сие, осмеливаюсь сказать: *не умален малым чим от Ангел человек*, потому что Бог стал человеком, а не Ангелом». Беседы души с Богом. Из дополнений к сочинениям блаженного *Августина*, епископа *Иппонийского*. М., 1883, с. 24–25.

¹ Смысл этого высказывания проясняется из последующего рассуждения преп. Анастасия. Архимандрит Киприан (Керн) так суммирует суть этих рассуждений: «Прежде всего... человек прикровенно начертывает в себе тайну Триипостасного Божества. Прародители собою прообразуют Св. Троицу: Адам, не рожденный и не имеющий *тварной* причины, есть образ Отца; рожденный сын Адама — образ Слова; не рожденная же и не имеющая *тварной* причины и неизреченным исхождением из сущности Адама явившаяся Ева — образ Духа... Затем для уразумения второго смысла «по образу» св. Анастасий... предлагает углу-

ной) тенеписи¹, таинство Триипостасного Божества. Человек также ясно предызображает и Вочеловечивание Бога Слова — Единого от Святой Троицы. Пожалуй, одна душа

биться в самого себя, в жизнь своей души и там усмотреть триипостасную жизнь. Душа, слово и ум (или дух) символически отражают, как в некоем зеркале, внутритроичную жизнь Божества. В этом особенно оправдывается символично-реалистическое мировоззрение свв. отцов. Кроме того, третий смысл «по подобию» усматривается Синаитом уже не тринитарный, а христологический. Тут он отдает дань своей эпохе христологических споров», полагая, что «соединение души и тела человека отображает символически «душевно-мужественно» или «телесно-душевно» соединение природ в Ипостаси Христовой». Кроме того, согласно преп. Анастасию, «душа наше точно так же непостижима по своей сущности, невидима, необъяснима, неосязаема, нетленна и бессмертна», как и Бог. «Это четвертый смысл «по образу». Наконец, пятый смысл заключается в нашей творческой способности. Человек — творец, демиург, по образу Бога, Творца и Демиурга». Архимандрит *Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996, с. 208.

¹ В данной фразе (ἐξεικονίζων ὡς περ ἐν ἐσόπτρῳ τινὶ καὶ σκιαγραφία τυπικῇ, οὐ φυσικῇ) термин σκιαγραφία предполагает значение контурного рисунка, силуэта, очерка или эскиза, а поэтому человек мыслится преп. Анастасием, скорее всего, в качестве некоего «схематичного изображения (наброска)» Бога. Оговорка «не естественной» также характерна, ибо для ряда отцов Церкви подобие между образом и оригиналом состояло не в «материи» образа, или «природе» оригинала, а в формальной, или идеальной, связи их. В этом контексте св. Иоанн Дамаскин проводит различие между φύσις и θέσις: Господь есть Образ Отца «по природе», а человек — образ Божий «по положению», т. е. не является «естественным образом». См.: *Ladner G. B. Der Bildbegriff bei den griechischen Vätern und der byzantinische Bilderstreit // Der Mensch als Bild Gottes. Hrsg. von L. Scheffczyk. Darmstadt, 1969, S. 175–177.* В святоотеческой письменности встречается и иное значение термина σκιαγραφία, понимаемого в смысле «прообраза». Так, преп. Нил осмысливает «по образу и по подобию»

есть [сотворенное] по образу одного Божества¹, а сочетание души и тела в нас есть [сотворенное] по подобию Воплощения Слова.

Возвращаясь к самому началу повествования [о сотворении человека], мы, исходя оттуда, словно [черпая] из некоего глубочайшего источника, прежде всего исследуем следующий вопрос: почему Бог создал ипостаси пращуров и родоначальников наших (я имею в виду Адама, Еву и происшедшего от них сына) не по подобию остальных разумных существ, то есть Ангелов, или же не создал их равными и схожими [прочим] одушевленным существам? Но Бог привел в бытие Адама беспричинно и нерожденно, сына же — второго человека — соделал рожденным; Еву же не рожденно и не беспричинно, но по восприятию и исхождению, Он неизреченным образом привел в бытие происшедшей от сущности беспричинного Адама. И не являются ли эти три лица пращуров всего человечества, или [три] еди-

в том плане, что эти слова в Быт. 1, 26–27 соотносятся не столько с творением человека, сколько с его возрождением (τῆς ἀναπλάσεως μᾶλλον ἔργον, ἢ τῆς πλάσεως ἐπιδείκνυται), которое стало возможно благодаря Воплощению, Крестной смерти и Вознесению Сына Божия. Поэтому «первое творение» человека по образу Божию было не более как «прообразом и предизображением» (σκιαγραφία δὲ καὶ προτύπωσις) будущего бессмертия и обожения Его. См.: PG 79, 1501. В сходном смысле «прообраза» понимает слово «тень» (σκιάν) в Евр. 10, 1 свт. Иоанн Златоуст, говоря: «Как в живописи, пока делают только очертание, рисунок есть только тень; а когда положат краски и сделают цвета, тогда он становится изображением: таков был и закон». Святого отца нашего *Иоанна*, Архиепископа Константинопольского, *Златоустаго*, Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859, с. 284.

¹ Букв. «нагая душа есть по образу нагого Божества» (κατ' εἰκόνα μὲν ἐστὶ γυμνὴ ἡ ψυχὴ τῆς γυμνῆς τῆς θεότητος). Ср. определение души ниже в «Путеводителе» (II, 5).

носущные ипостаси, отпечатлительно созданными, как это представляется Мефодию, по некоему образу Святой и единосущной Троицы: беспричинный и нерожденный Адам есть образ и изображение беспричинного Бога и Отца — Вседержителя и Причины всяческих, рожденный сын Адама предначертывает рожденного [от Отца] Сына и Слово Божие, а исшедшая Ева обозначает исшедшую Ипостась Святого Духа¹. Поэтому Бог и не вдунул в Еву дыхание жизни (Быт. 2, 7), поскольку она есть изображение Святого Духа — дыхания и жизни, и поскольку ей надлежало, посредством Святого Духа, воспринять Бога — подлинно сущее Дыхание и Жизнь всяческих².

Вследствие чего следует знать (и удивляться этому), что нерожденный Адам (а равным образом и исшедшая Ева) не имеет среди людей подобных [им] нерожденных и беспричинных других [людей], поскольку только Адам и Ева суть истинные изображения нерожденного Отца и Святого Духа.

¹ Среди фрагментов из неизвестных сочинений св. Мефодия есть один, гласящий: «Может быть, три прародительские главы всего человечества, эти единосущные лица, были, как думает и Мефодий, прообразовательно некоторым подобием Святой и единосущной Троицы, именно: не имеющий (земного) виновника своего бытия и не рожденный Адам представляет образ и подобие безначального Виновника всего, Вседержителя Бога и Отца, рожденный же сын его — представлял образ рожденного Сына и Слова Божия, а происшедшая (от него) Ева означала исходящее лице Святого Духа». Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика, с. 287.

² Согласно общераспространенному в святоотеческой письменности «типологическому» (прообразовательному) толкованию, Ева есть «тип», или «прообраз», Пресвятой и Пречистой Богородицы (параллельно типологии Адама и Христа). Идея эта появляется уже с первых веков христианства. См.: Bouyer L. La throne de la Sagesse. Essai sur la signification du culte marial. Paris, 1957,

Схолия: «Экзегет, толкуя это, не остается в неведении относительно того, что Адам и Ева постигаются [как образы] Христа и Церкви».

А рожденный сын [Адама и Евы] имеет подобными ему братьями всех людей, также рожденных сынов, поскольку он есть по образу и по отпечатленному подобию Христа, рожденного Сына¹, Который был Человеком «первородным между многими братьями» (Рим. 8, 29), [рожденным] не от семени [мужского]².

Если же «по образу» следует толковать не так, то почему не произошли четыре, или две, или более ипостасей [наших] пращуров, обладающих взаимозаменяемыми ипостасными свойствами своими (я имею в виду — нерожденностью, рожденностью и исхождением), но их было [только] три и они суть едины? Стало быть, теперь ты разуме-

р. 59; *Pelikan J. The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine*, v. 1. Chicago, 1971, p. 241. Именно Богородицу и подразумевает преп. Анастасий, говоря, что Еве надлежало в будущем принять, посредством Святого Духа, Бога (μέλλειν αὐτὴν δι' ἁγίου πνεύματος δεξασθαι Θεόν), подспудно ссылаясь на Мф. 1, 18–20 и Лк. 1, 35.

¹ Ср.: Евр. 2, 11, 17. См. толкование свт. Иоанна Златоуста: «Тот, кто так велик, кто есть сияние славы Божией и образ существа Его, кто сотворил веки и сидит одесную Отца, Тот восхотел и потщился сделаться нашим братом во всем, и для этого оставил Ангелов и горние силы, нисшел к нам и принял нашу плоть». Святого отца нашего *Иоанна*, Архиепископа Константинопольскаго, *Златоустаго*, Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859, с. 89.

² Согласно свт. Феофану, «указывая на родство с Господом Спасителем, слова сии окрыляют надежду, утверждая некую необходимость получения чаемого. Где Сын Божий воплотившийся, Спаситель наш, там необходимо быть и тем, кои соделались сообразными Ему. Он одесную Бога: там окрест Его, под Ним, яко главою, — или братом первородным, соберутся и все сообразные Ему, братия Его. Не затем Он воплотился и вос-

ешь, что «по образу и по отпечатленному подобию» [должно понимать] как Троицу в Единице, в трех Ипостасях. Остается тебе познать, что такое Единица в Троице.

2. Каким образом ты сможешь правильно распознать это? Вслушайся в слова некоего мудреца, обращающегося к тебе и дающего совет: «Если желаешь познать Бога, прежде познай самого себя, из устройства своего, из сочетания своего, из того, что внутри тебя самого. Погрузись в самого себя и, словно в некое зеркало, загляни в душу свою, различи устройство ее и увидь себя как сущего по образу и по подобию Божию»¹.

Ибо неименуемая, неведомая, бессмертная и разумная сущность твоей души была приведена в бытие по образу и по отпечатленному подобию неименуемого, неведомого и бессмертного Бога. Ведь ни один из рожденных от века людей не познал ни сущности разумной души, ни сущности Божией. [Можно только полагать, что] душа является

ставил в Себе естество человеческое, чтобы оставаться единичным, но чтобы собрать к Себе всех, в коих восстановится сие естество, по образу Его и силою Его. Он — начаток, первородный; за Ним и все верующие, перерождающиеся по образу Его». Творения иже во святых отца нашего *Феофана Затворника*. Толкования Посланий Апостола Павла. Послание к Римлянам. М., 1996, с. 533–534.

¹ Кого из «мудрецов» цитирует преп. Анастасий, установить невозможно. Истоки формулы «познания себя», широко распространенной в античности и приписываемой различным мифическим и историческим личностям, теряются во мраке глубинных пластов человеческой культуры. В письменных памятниках она появляется начиная с Гераклита, подвергаясь многообразным толкованиям. Тема «познания себя» (в связи с познанием Бога) постоянно звучит и в творениях многих святых отцов и древнецерковных писателей, главной установкой которых было: «самопознание ведет к Богопознанию». См.: *Владимирский Ф. С.* Антропология и космология Немезия, еп. Емес-

животворящей, устрояющей и промысляющей по отношению к природе тела, состоящего из четырех элементов, [будучи созданной] по образу Божию — Промыслителя всякого творения: и горнего, и ограниченного четырьмя

скаго, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Житомир, 1912, с. 226. Исходной точкой многих рассуждений служила фраза в Песн. 1, 7: «Аште не увеси самую тебе» (синодальный перевод: «Если ты не знаешь этого» — отступает, в отличие от церковнославянского, от текста «Септуагинты», на который и опирались отцы Церкви: ἐὰν μὴ γνῶς σεαυτὴν). Подробно см.: Courcelle P. «Connais-toi toi-même» de Socrate a Saint Bernard. Paris, 1974, p. 11–179. Св. Григорий Нисский объясняет, например, Песн. 1, 7 следующим образом: «Писание говорит: чтобы тебе, душа, не потерпеть сего, будь внимательна к себе. Ибо это надежное хранилище благ. Знай, сколько пред прочею тварию почтена ты Сотворившим; не небо сделано образом Божиим, а также не луна, не солнце, не красота звезд, ниже иное что видимое в твари: ты одна стала отображением естества, всякий ум превышающего, подобием нетленной красоты, отпечатком истинного Божества, вместилищем блаженной жизни, отражением истинного Света, на который взирая сама будешь тем же, что и Он, уподобляясь сияющему в тебе лучом, отражающимся от твоей чистоты». Творения святого Григория Нисскаго, ч. 3. М., 1862, с. 59–60. До св. Григория примерно в том же духе толковал указанное место Священного Писания и Ориген, считавший, что эти слова обращены к душе, истоки красоты которой восходят к тому, что она создана по образу Божию. Поэтому для души великим злом является не познать саму себя и свою красоту (*quantum mali sit animam nescire semet ipsam neque pulchritudinem suam*). Познание же себя предполагает как познание сущности души, так и ее расположений и действий — добрых и злых. Однако, согласно Оригену, есть более глубокий и трудный (хотя в то же время главный) уровень ведения: познание Святой Троицы и Ее творений. Среди последних душа должна познать, какие твари принадлежат к разумным духам, а какие — к неразумным существам; должна она также уведать, происходит ли преуспеяние ее в познании, или, наоборот, ее способность позна-

краями земли. Поэтому мы не знаем того места, где обитает Бог, но только веруем, что Он — всюду; не знаем мы и того места, где обитает душа в теле, но только видим, что она есть и действует во всем теле.

Душа твоя обладает и еще одним [свойством, являющимся] по образу Божию, а именно: она иносущна всякому [прочему] тварному естеству. И наиболее необыкновенным из всего, что в нас по образу [Божиему], является то, что человеческий ум не в силах постичь ни разумных оснований существования Божиего, ни таких же оснований сущности нашей души, а также не способен познать, каким образом она возникла и была приведена в бытие.

Схолия: «Следует знать, что некоторые экзегеты полагают, будто слова: «Дух дышит, где хочет, и голос его слышишь, а не знаешь, откуда приходит и куда уходит» (Ин. 3, 8) относятся к душе».

Вследствие чего [стремящиеся] постичь душу [обычно] неверно учат о ней и, словно спустившись в темную бездну, спотыкаются об оба [вопроса]. Одни говорят, что души посылаются в тела с неба; другие — что души, созданные

ния уменьшается, и т. д. См.: *Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, t. I. Ed. par L. Bresard, H. Crouzel, M. Borret // *Sources chrétiennes*, N 375. Paris, 1991, p. 354–378. Наконец, в недавно опубликованном «Толковании на Песнь песней» преп. Нила Анкирского (в прошлом неточно отождествляемого с Нилом Синайским) встречаются схожие рассуждения: ведение Бога есть конечная цель познания себя; это ведение достигается прежде всего чистотой души (ἐκ τῆς κατὰ ψυχὴν καθαρότης), ибо в своей природе она обладает «подражанием» (μίμημα) Божией природы, поскольку создана по образу Божию. «Богородительный характер» природы души запечатлевается, согласно преп. Нилу, прежде всего в добродетелях, осуществляемых ею. См.: *Nil d'Ancyre. Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, t. I. Ed. par M.-G. Guérard // *Sources chrétiennes*, N 403. Paris, 1994, p. 170–174.

Богом, приходят в бытие вместе с телом; третьи утверждают, что человек, будучи по образу Творца, порождает вместе со [своим телесным] отпрыском и душу; четвертые — что душа порождена как от мужчины, так и от женщины: словно от удара железа о камень возникает огонь. Есть еще и такие, которые говорят, что душа возникает благодаря кратковременному влечению тела при зачатии, а другие относят законное устройство ее к сороковому дню после зачатия. Иные представляют душу единосущной Ангелам, а другие — иносущной; одни возводят душу горе, другие опускают ее долу; одни [считают, что она обитает] в воздухе, другие — что она есть во всем, как некая божественная сущность¹.

Схолия: «Аристотель, считая, что душа не является предсуществующей, высказывается так: «Человек порождает человека». Подобного же мнения придерживаемся и мы».

Вот почему душа, будучи, по образу Божию, соединенной с телом и дарующей жизнь ему, пребывает неподвласт-

¹ По точной характеристике одного русского ученого, «вопрос о происхождении душ человеческих в сильнейшей степени занимал умы св. отцов и учителей христианской Церкви во весь так называемый патристический и апологетический периоды. Трудно указать хотя бы некоторых церковных писателей, которые не касались этого вопроса и не представили со своей стороны такого или иного его разрешения. Этот особенный интерес к вопросу о происхождении души человеческой объясняется, с одной стороны, теми ложными учениями языческих философов по сему предмету, которые нарушали строгую систему христианского мировоззрения в этом важнейшем его пункте, так и тем особым значением, какое принадлежит этому вопросу по его теснейшей связи с основными догматами христианской Церкви. От такого или иного разрешения вопроса о происхождении души человеческой получают соответствующее значение и освещение такие догматы христианской религии, как догматы о

ной телесным страстям и телесной порче; по природе она незрима, непостижима и необъяснима как относительно вида, очертания, образа, качества и количества своего, так и относи-

творении мира, грехопадении прародителей, наследственности греха, искуплении, будущей загробной жизни и др. Если душа составляет простой продукт общих мировых стихий, совершенно чуждый какого-либо высшего одухотворяющего их начала, как учили древние языческие философы, то уместна ли нравственная вменяемость человеку его жизни и поведения, имеет ли какой смысл наследственность прародительского греха, необходимо ли искупление и духовное возрождение падшего человека, возможна ли, наконец, вера в загробную жизнь человека? Конечно, нет. Все эти догматы христианской религии утверждаются на христианском учении о происхождении души человеческой как на своем незыблемом фундаменте, из него непосредственно вытекают и в нем находят свое объяснение. Если, с другой стороны, допустить, что душа человека из существа божественного в смысле пантеистического эманационизма, как утверждали другие языческие философы, то опять все догматы христианства о падении, наследственности, искуплении и др. сами собою становятся излишними как не имеющие нравственно-религиозного значения для духовной жизни человека, так как человек в этом случае является не просто тварью, а частицею самого божества». Вместе с тем «глубокой важности [вопроса] о происхождении души человеческой вполне соответствует крайняя трудность его разрешения. Не находя для себя надлежащего разрешения ни в данных человеческого опыта, ни в самом Священном Писании, вопрос о происхождении души человеческой всегда был признаваем одним из самых трудных и неудоборазрешимых вопросов в области библейского учения о человеке. «Вот стар уже я, — говорит блаж. Августин, — а и теперь также не понимаю тайны происхождения души, как не понимал и в юности». Недаром поэтому некоторые из святых отцов Церкви относили этот вопрос к разряду совершенно неразрешимых для разума и ведомых одному Богу тайн, о которых человек может только судить гадательно и предположительно». *Давыденко В.* Святоотеческое учение о происхождении души человека // *Вера и Разум*, 1907, № 1, с. 73–74.

тельно существования, устройства и красоты своей¹. Поэтому Мефодий в «Пире» и говорит, что душа обладает невообразимой и неопикуемой красотой, вследствие чего вожделеют и питают страсть к ней враждебные духи, ибо из [всех] умных [сущностей] она [одна] носит самый прекрасный образ². И всю непостижимость, необъяснимость и неведомость души нельзя объяснить иначе, как только тем, что она подлинно и истинно есть образ непостижимоу Богу³.

¹ В данном случае преп. Анастасий высказывает ту мысль, которая отчетливо выражена и в Священном Писании, и в подавляющем большинстве святоотеческих творений. Ибо «по мысли Бытописателя, душа человеческая как по своему происхождению, так и по своей природе представляет собою особеннейшее и высшее в мире существо, существо не земное, а премирное, или небесное, и потому совершенно отличное от тела, равно как и от всего вещественного и стихийного». Соответственно «все древние учителя, а также христианские писатели с полнейшим единомыслием и непоколебимой уверенностью учили о душе как особенном и отличном от тела духовном начале». См.: Епископ *Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов), т. III. Киев, 1898, с. 195, 217.

² Св. Мефодий говорит, что душа, будучи разумной, бессмертной и созданной по образу Единородного, «имеет несравненную красоту. Поэтому и духи злобы (Еф. 4, 12), по нечистой любви к ней, строят козни, стараясь осквернить этот богоподобный и вожделенный вид ее, как изображает и пророк Иеремия в обличение Иерусалима: *у тебя был лоб блудницы, ты отбросила стыд с любовниками твоими* (Иер. 3, 1–3), говоря о той, которая отдает себя на осквернение враждебным силам. Эти любовники суть диавол и ангелы его, которые своим вмешательством стараются запятнать и осквернить словесную и разумную красоту нашего ума и желают прелюбодействовать со всякою душою, обрученною Господу». Творения св. *Григория Чудотворца* и св. *Мефодия*, епископа и мученика, с. 74.

³ Ср. с учением св. Григория Нисского, согласно которому «так как одно из свойств, усматриваемых в Божием существе, есть

По каковой причине мы, не ведая всего, относящегося к душе, верим в существование ее, исходя из одних ее действий на тело, также как мы удостоверяемся в существовании Бога, исходя из Его действий относительно зримого творения¹.

3. Но давай перейдем к самому важному, что составляет «по образу и по подобию», чтобы показать, согласно обещанию, единое Божество в Троице. Что же это такое? Ясно, что это есть опять же душа, ее мыслящий разум

непостижимость сущности, то по всей необходимости и образ в этом имеет сходство с Первообразом». *Мартынов А.* Учение св. Григория, еп. Нисскаго, о природе человека // Отд. оттиск из Прибавлений к изданию творений святых Отцев в русском переводе. М., 1886, с. 22. Вообще сравнение души с Богом — тема обычная для древнехристианской письменности. Она, например, часто звучит в сочинениях Лактанция, который среди прочих характеристик, сближающих душу с Богом, особо отмечает ее нетелесность, непостижимость и незримость (*incorporealis, inconprehensibilis, invisibilis*). См.: *Perrin M.* L'homme antique et chrétien. L'anthropologie de Lactance. 250–325. Paris, 1981, p. 273–276.

¹ Ср. рассуждение св. Василия: «Вообще же, точное наблюдение себя самого даст тебе достаточное руководство к познанию Бога. Ибо, если *внемлешь себе*, ты не будешь иметь нужды искать следов Зиждителя в устройстве вселенной, но в себе самом, как бы в малом каком-то мире, усмотришь великую Премудрость своего Создателя. Из бесплотности находящейся в тебе души уразумевай, что и Бог бесплотен. Знай, что Он не ограничен местом, потому что и твой ум не имеет особенного пребывания в каком-нибудь месте, находится же в месте только по причине соединения с телом. Веруй, что Бог невидим, познав свою собственную душу, потому что и она непостижима телесными очами. Она не имеет ни цвета, ни вида, не объемлется какой-либо телесною чертою, но узнается только по действиям». Творения иже во святых отца нашего *Василия Великого*, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, ч. IV. М., 1993, с. 44.

и ум, который Апостол назвал духом, когда увещевал нас быть святыми душой, телом и духом (1 Фес. 5, 23)¹. Ибо душа является нерожденной и беспричинной во впечатление нерожденного и беспричинного Бога и Отца, но не является нерожденным ее мыслящий разум, неиз-

¹ Согласно Ф. Титову, «понимание некоторыми экзегетами 1 Фес. 5, 23–24 в смысле учения о трихотомическом составе человека совершенно неверно: По учению св. Ап. Павла, в основе человеческой природы лежат две самостоятельные субстанции: материальная (σῶμα, σὰρξ = тело, плоть) и духовная (πνεῦμα = дух). Первая субстанция служит основанием материальной человеческой природы, разрушения и смерти человека, а вторая, наоборот, началом неразрушимости и источником бессмертной жизни, способности познания, самопознания и свободной воли. «Душа» же — ψυχή — обозначает у св. Ап. Павла не особую самостоятельную субстанцию, а только особую силу, особую сторону духовной субстанции человека, его «духа». Эту сторону если не принципиально, то, по крайней мере, на опыте подчиняет себе «тело» и налагает на ее деятельность свойственный «телу» характер. Вот почему выражения «душевный» и «плотской» являются в Посланиях св. Ап. Павла почти равнозначными; «душевный» человек мыслит у него по плоти. Наоборот, «дух», по учению св. Ап. Павла, служит началом высших духовных сил, которые не только не находятся в зависимости от «тела», но даже имеют прямо противоположный свойствам «тела» характер; дух есть начало свободы и высших религиозно-нравственных чувствований. Таким образом, учение св. Ап. Павла о составе человеческой природы вполне согласно с библейским учением о том же самом: и по тому и по другому учению, человек состоит из духовной и материальной субстанции, причем «душа» служит только началом низших сил и деятельности человеческого духа». *Титов Ф.* Первое послание св. Апостола Павла к Фессалоникийцам. Опыт исagogико-критико-экзегетического исследования. Киев, 1893, с. 285–286. Однако в отличие от русского экзегета преп. Анастасий трактует указанное место Послания св. Павла именно в «трихотомическом» смысле.

реченно, незримо, необъяснимо и бесстрастно рожденный из нее. Ум же не является ни беспричинным, ни рожденным, но есть исходящий, проникая во все и все рассматривая по образу и по подобию Всесвятого и исходящего [от Отца] Духа, о Котором говорится: «Дух все проникает, и глубины Божии» (1 Кор. 2, 10)¹. Душа не является исходящей до тех пор, пока она [пребывает] в теле, ибо если бы она была таковой, то мы бы умирали в одночасье. А разум наш не является нерожденным, ибо в подобном случае мы были бы неразумными и подобными скотам.

Но наиболее необычное из [всего] этого необычного есть то, что душа наша — проста, ум — единичен и несложен, а разум — двойственен, обладая двойным рождением и сохраняя [в то же время] единство и неделимость. Ибо он рождается в сердце неким непостижимым и нетелесным рождением и пребывает внутри него неведомым; и он же рождается посредством уст и тогда всеми познается². Однако при этом он не отделяется от породившей

¹ См. толкование блаж. Феофилакта: «Говорится, что дух испытует тайны Божии, в том смысле, что Он услаждается созерцанием их... Ибо как человеческий дух знает, что в человеке: так, говорит, и Дух Божий знает, что принадлежит Богу». Блаженного *Феофилакта*, Архиепископа *Болгарского*, Толкование на Послания св. Апостола Павла. М., 1993, с. 118.

² В данном случае преп. Анастасий, используя обычную двусмысленность понятия «логос» («разум» и «слово»), намекает на различие «внутреннего слова» и «слова произнесенного», которое ясно проводится в учении стоиков (естественно, в контексте их языческого мировоззрения). Согласно стоикам, «логос, или разум, живущий в нас, эманация, или «излучение» всеобщего, божественного Разума, составляет как бы наше «внутреннее слово» (λόγος ἐνδιάθετος) в противоположность высказанному, «произнесенному слову» (λόγος προφορικός), которое его символизирует, — различие, находимое нами неоднократно впоследствии

его души, дабы мы, через два рождения нашего разума, ясно познали, по некоему образу и подобию, два рождения Бога Слова. Ведь Он незримо, необъяснимо и непостижимо родился прежде [всех] век от Отца и был неведом, пребывая, словно в некой душе, у Отца до тех пор, пока, как из некоего сердца, не был непорочно и безболезненно рожден от Святой Девы «по плоти» (Рим. 9, 5) и не явился в мире, не отделившись при этом от отеческой и сокрытой сущности родившего [Его] Отца. Так что в единстве бессмертной и мыслящей сущности нашей души, словно в образе, были показаны некие три ипостасных свойства: нерожденность души, рожденность разума и исхождение духа или ума.

И я дерзаю решительно заявлять и говорить, что, следуя этому созерцанию незримой троичности души, боже-

не только в философской, но и в патристической литературе» (у Тертуллиана, Климента Александрийского и др.). См.: *Трубецкой С. Н.* Сочинения. М., 1994, с. 88–89. Разумеется, древнецерковные писатели, беря этот элемент стоического учения, очищали его от всяких «языческих примесей». В качестве примера различия двух «логосов» можно привести Немесия Эмесского, который говорит: «Внутреннее слово (ἐνδιάθετος λόγος) есть движение души, происходящее в рассудке — без всякого внешнего выражения. Отсюда мы часто и молча ведем с самими собой целое рассуждение, а также разговариваем во время сновидений: по этой способности преимущественно мы все считаемся разумными, и именно — не столько по слову произносимому, сколько по внутреннему. Ведь и глухонемые от рождения, и потерявшие голос по причине какой-нибудь болезни или страсти нисколько не менее разумны. Слово же произносимое (προφορικὸς λόγος) проявляется в звуке и разговорах». *Немесий, епископ Эмесский. О природе человека.* Перевод Ф. С. Владимирского. М., 1996, с. 107–108. Позднее указанное различие прослеживается и в учении св. Иоанна Дамаскина. См.: Иеромонах *Пантелеимон (Успенский)*. Антропология по творениям св. Иоанна Дамаскина, с. 85.

ственный Апостол сказал, что человек есть «образ Бога невидимого» (Кол. 1, 15)¹.

Если же дело обстоит не так, то почему наша душа не была создана Богом двухчастной или четырехчастной, но является трехчастной и обладает нераздельным и неслиянным единством по образу Святой и единосущной Троицы? Поэтому, если позволительно так сказать, и в человеке (особенно в праведном человеке) «обитает вся полнота Бо-

¹ Преп. Анастасий несколько вольно интерпретирует слова св. Апостола, сказанные о Христе. См. толкование: «Все существующее, равно как и человек, создано Сыном, и потому, если человеку приписывается в Священном Писании образ Божий, по которому он создан (Быт. 1, 26; 1 Кор. 11, 7), то он может быть назван таковым лишь в производном смысле. Собственно он есть образ Образа Божия. Иисус же Христос в подлинном смысле может быть назван Образом: Он (Бог Отец. — А. С.) есть Первообраз Его». Мухин К. Послание св. Апостола Павла к Колоссянам. Опыт исагогико-экзегетического исследования. Киев, 1897, с. 127. Подобная вольность интерпретации слов Апостола у преп. Анастасия, возможно, объясняется тем, что он воздерживается от библейской (новозаветной) аналогии второй Ипостаси Святой Троицы как «Образа» первой Ипостаси, хотя данную аналогию, наряду с другими, активно использовали многие древнецерковные писатели (Ориген, св. Афанасий Александрийский и др.). См.: *Hanson R. P. C. Studies in Christian Antiquity. Edinburgh, 1985, p. 253–278.* Не лишено вероятности предположение, что подобный отказ преп. Анастасия от этой образной аналогии связан с тем фактом, что проарианские богословы IV в. использовали ее для того, чтобы подчеркнуть подчиненное положение Бога Слова по отношению к Отцу. И несмотря на подчеркивание св. Афанасием единосущия Слова как «Образа» Отцу, подозрительный оттенок, вероятно, все-таки был брошен на указанную аналогию, чем и объясняется осторожное отношение к ней преп. Анастасия. Подробно об использовании этой аналогии в догматических спорах IV в. см.: *Schönborn Chr. Die Christus-Ikone. Eine theologische Hinführung. Schaffhausen, 1984, S. 17–72.*

жества» (Кол. 1, 19)¹, не естественно, но отпечатлительно и смутно тенеописуя образ бытия Бога в Троице.

Вследствие этого внешние мудрецы и еще иным образом определяют трехчастность нашей души, говоря, что она обладает желательным, разумным и яростным [началами]²,

¹ «При объяснении приведенных слов нужно помнить различие между словами θεότης и θεϊότης. Первое есть производное существительное от θεός и соответствует латинскому deitas, а второе происходит от θεῖος и равносильно латинскому divinitas. Первое употребляется для обозначения божеского существа, вообще Божества, а второе — для обозначения качеств, свойственных Божеству... Таким образом, по мысли Апостола, во Христе заключается не то или другое из божеских свойств, качеств или проявлений (θεϊότης), но в нем обитает полнота Божества (θεότης), Сам Бог (θεός)». *Мухин К.* Указ. соч., с. 141. Следует отметить, что преп. Анастасий говорит только об «отпечатлительном», или как бы «эскизном», отображении этой Божественной Полноты в человеке (τυπικῶς ἀλλ' οὐ φυσικῶς, σκιαγραφοῦν ἀμυδρῶς πῶς τὸν ἐν Τριάδι Θεόν).

² Различие данных трех начал души (ἐπιθυμητικὸν, λογιστικὸν, θυμικόν) восходит к Платону. См., например: *Платон. Сочинения в трех томах*, т. 3, ч. 1. М., 1971, с. 232–236. Оно усваивается и древнецерковным богословием. В частности, Климент Александрийский высказывается так: «Душе свойственны три силы: способность познавательная, называемая разумом: это внутренний наш человек, господствующий над миром явлений, внешнему человеку повелевающий и составляющий предмет особого промысла Божия. Вторую часть души составляет та, которой гнев приписывается; это — сила животная, сосуд диких желаний. Третья сила — это способность желательная; она многообразнее, чем Протей, — этот разные виды на себя принимающий морской дух, на всевозможные вещи готовый: на кокетство, страстность и обольщение». Педагог. Творение учителя Церкви *Климента Александрийского*. М., 1996, с. 213. Преп. Максим Исповедник, современник преп. Анастасия, также неоднократно использует указанную трихотомию души. Так, толкуя три дня, проведенные наро-

чтобы посредством желательного [начала] прилепяться любвию к Богу, посредством разумного [начала] воспри-

дом с Господом в пустыне, он говорит, что они иносказательно указывают на три названные силы души. В схолии на сей счет замечается: «Он говорит о разуме, яростном и желательном началах [души]. Ибо разумом мы взыскуем, желательным началом жаждем искомое благо, а началом яростным боремся [за него]». См. наш перевод: Творения преподобного *Максима Исповедника*. Книга II. Вопросы к Фалассию. Часть 1. М., 1994, с. 121, 258. Причем необходимо заметить, что отцы Церкви включили указанную трихотомию, восходящую к античной философии, в общую библейскую картину мира. Согласно им, «материалом, положенным в основу творения органического, было вещество (ὕλη), безобразное само по себе». На первой стадии органического мира — царстве растительном — формирующим началом этого вещества становится «жизненная сила», которая проявляется только в виде силы растительной и питательной (αὐξητική τε μόρον καὶ θρεπτική δύναμις). На следующей стадии — царстве бессловесных животных — жизненная сила проявляется еще в форме силы чувственной (αἰσθητική δύναμις), проявляющейся как «сила вожделевательная» или «желательное начало души» (τὸ ἐπιθυμητικόν) и как «сила раздражительная» или «яростное начало души» (τὸ θυμοειδές). Наконец, в человеке как венце творения появляется еще и «сила разумная» (δύναμις λογική, τὸ λογικόν). Таким образом, «в природе человека все эти три формы проявления «жизненной силы» тесно соединяются между собою, имея каждая из них свою область деятельности, хотя руководство свойственно лишь одной силе — силе разумной. Отсюда в свою очередь выходит, что благодаря силе чувственной человек соприкасается в устройстве своей природы с царством бессловесных животных, благодаря силе питательной — с царством растительным, благодаря, наконец, веществу — со всей материей мира; но, с другой стороны, наряду с этим, благодаря силе разумной, он превосходит и материю мира, и царство растительное, и бессловесных животных, потому что силы разумной нет ни в животных, ни в растениях, ни тем более в неорганической материи; сила разумная — это особенность человеческой природы,

нимать от него ведение и мудрость, а посредством [начала] яростного противостоять «духам злобы» (Еф. 6, 12)¹. И

отличающая ее от природы всех других существ мира». См.: *Пономарев П.* Догматические основы христианского аскетизма по творениям восточных писателей-аскетов IV века. Казань, 1899, с. 67–69.

¹ По толкованию Д. Богдашевского, «борьба ведется собственно со злыми духами; они, как говорит св. И. Златоуст, суть настоящие виновники злых дел, так что в борьбе плоти и крови нужно видеть действие «миродержителей», являющихся источным началом зла. Сын Божий пришел в мир для разрушения дел дьявола (1 Ин. 3, 8); царство тьмы, князь мира сего (Ин. 12, 31; 14, 30; 16, 11) желает одолеть царство света, и приходится бороться с силами невидимыми, сверхчувственными, действующими и внутренно, и чрез всякие человеческие посредства или чрез людей». *Богдашевский Д.* Послание святого Апостола Павла к Ефесянам. Исагогико-экзегетическое исследование. Киев, 1904, с. 661. Данное место из указанного послания Апостола послужило одной из основ святоотеческой аскетики и, в частности, учения о духовной брани. См., например, у преп. Макария: «Большинство людей, желающих угодить Богу, по недостатку истинного ведения утруждаются только лишь телом. Но человеку Божию следует подвизаться и мыслью, и помыслами, и внутренним сокрытым произволением. Это и есть истинная борьба души пред лицом Божиим с незримыми помыслами, [внушаемыми] лукавыми силами. Ибо [Апостол] говорит: *Наша брань не против крови и плоти, но против начальств, против властей* (Еф. 6, 12). Эти духи злобы, незримые и нетелесные, торжествуют над [вещами] зримыми также, как душа, незримая и нетелесная, торжествует над дебелостью тела. Поэтому и должно существовать незримое и нетелесное бореие и подвиг во внутреннем человеке». См. наш перевод: Творения древних отцов-подвижников. М., 1997, с. 82. Своеобразие преп. Анастасия, разделявшего, несомненно, основные принципы этого учения, заключается в том, что он подчеркивает важное значение яростного начала души в данной духовной брани (δὴ τὸ θυμικόν). Причем, как явствует из дальнейшего его рассуждения, если яростному началу по природе присуще противостоять ду-

в этих трех [началах] душа опять начертывает свой образ Божий. Ибо Трои́дный Бог тремя [разными] способами управляет и руководит тремя частями [вселенной] (я имею в виду — небесной, земной и подземной) посредством [Своей] зиждительной, промыслительной и судящей силы. Ведь Бог свершает все, исполняя Свои свершения сообразно какому-либо одному из трех способов: Он либо творит, либо предвидит, либо воспитывает. И желательное [начало] души есть по образу зиждительной силы Божией, ибо оно осуществляет [всякое] действие; разумное [начало] есть символ промыслительной силы Божией, а яростное [начало] обозначает воспитывающую [силу Божию]. Равным образом [можно сказать, что] желание есть своеобразное свойство души, ибо младенцы, будучи пока только одушевленными, еще до того, как они начинают говорить, сразу же испытывают желание материнской груди и сна; разумное [начало], как это очевидно, есть своеобразное свойство разума, а [началу] яростному присуще возникать в уме, и именно ум приводит в смущение тот, кто гневается вопреки естеству.

Если кто желает узнать, почему человек является [существом, сотворенным] по образу и по подобию Божию, пусть он внимательно исследует это, устремляясь [мыслью] в подобного рода заповедные святилища умозрений, рассмотрит устройство своего естества и мыслящей души, изучит все то главное, что относится к душе: части ее, части частей, смыслы и способы [существования] ее, преуспеяния ее, соединения и разделения, единообразие и трехчастность, единство, двойственность и троичность ее. [Ему необходимо познать], каким образом душа едина и в то же время доступна рассмотрению в неких трех [частях своих]

хам злобы, то всякий гнев и раздражение на ближних есть противоестественное проявление этого начала.

по образу и по подобию Божию, будучи отпечатлительно познаваемой как единица в троице и троица в единице¹.

¹ В этих рассуждениях преп. Анастасий использует, так сказать, «метод аналогии». По точному наблюдению А. А. Бриллиантова, «неизбежным в богословском мышлении о предметах веры является употребление аналогий. Но аналогии по самому существу никогда не могут претендовать на полное соответствие уясняемым ими предметам, и стремление проводить их со всею последовательностью обычно дает в результате лишь крайние и неправильные выводы. Библия, указывая на создание человека по образу Божию, прямо устанавливает этим не только возможность, но и обязательность применения аналогии человеческой природы при уяснении тайны Божественной троичной жизни. Однако и здесь это применение встречает сразу же непреодолимые, по видимому, трудности. Очевидно, исходя из аналогии единичного человеческого духа и пытаясь возвыситься до понятия о Духе Божественном, можно прийти к понятию не более лишь как тоже единичного Духа и известных моментов Его личной жизни вместо действительных Ипостасей. Если же делать так или иначе исходным пунктом множественность индивидуумов, в которых реально проявляется одинаковая во всех людях человеческая природа, то не получается в этом случае действительного единства Божественного Духа, и разве лишь с точки зрения платоновского реализма аналогия этого рода может являться убедительною». *Бриллиантов А. И. Происхождение монофиситства // Христианское Чтение, 1906, № 6, с. 796–797.* Однако, несмотря на подобные сложности, «метод аналогии» довольно часто употреблялся в древнецерковном богословии, в том числе и для выражения догмата о Святой Троице. Ярким примером тому служит блаж. Августин, который основную интенцию своего мирозерцания формулирует таким образом: «Желаю знать Бога и душу. И ничего более. Да, ничего». Стремясь достичь этого, он пытается «путем соображений разума доказать (*ratione demonstrare*) таинственнейший догмат христианской Троичности. Августин уже шел к этой цели, когда... раскрывал и показывал, что весь мир, как творение Бога и откровение Его совершенств, красноречиво вещает о Троицином его Создателе; что предметы, даже стоящие ниже человека, и сам человек в низшей, чувственно-материаль-

Ибо, что она едина по сущности и не едина при созерцании ее частей, мудро показал глаголющий: «Стану мо-

ной стороне его природы принудительно «навязывает» нам мысль о Триединстве Божества». Тем более это касается стороны высшей, и на сей счет блаж. Августин говорит: «Троичность, отображенная в душе человека (*in anima*), есть самый истинный образ Божий; то есть, иначе говоря, в разумной (*rationali sive intellectuali*) стороне души должен быть изыскиваем образ Творца, образ, который всегда присущ ее бессмертной природе». См.: *Верещацкий П. И.* Учение блаженного Августина, епископа Иппонийского, о Святой Троице. Казань, 1918, с. 182–185. Названный «аналогический метод» применяется и в православном богословии нового времени. Так, Н. В. Петров находит отображение Святой Троицы в тройственной деятельности души — познании, чувстве и воли, замечая: «В Библии и церковном Предании содержится такое учение о Святой Троице, какое оказывается возможным разумно истолковать и оправдать по аналогии с природой человека и человечества. *В отдельном человеке, в природе его духа, мы находим вполне ясно выраженное единство существа и в то же время — тройственную жизнедеятельность, которая есть как бы зародыш или неосуществленное стремление к тройственной личности при единстве существа. В человечестве мы имеем вполне осуществленную множественность лиц, но — при несовершенном единстве существа, потому что сущность человеческой природы в человечестве живет и развивается в условиях времени и пространства (телесности), и потому отдельные люди владеют не одною и тою же целою человеческою сущностью, а только ее порождениями, являющимися в бытии в непрерывной преемственности. Притом ограниченная природа человеческая стремится выразить себя в великом множестве лиц. — Абсолютный Дух в полном совершенстве обладает и единством существа, и множественностью лиц. По существу Он совершенно един, как человеческая душа, Лица Его — истинные личности, как и личность отдельного человека; при этом всесовершенное существо выражает Себя в наименьшем числе лиц, какое требуется природою духа*». См.: *Петров Н. В.* О Святой Троице. (Опыт истолкования догмата при

литься духом, стану молиться и умом; буду петь духом, буду петь и умом» (1 Кор. 14, 15)¹.

4. Наиболее же очевидно научают нас относительно этой нашей троицы, [созданной] по впечатлительному образу Божиему, некоторые из людей, вследствие какой-либо причины обладающие иногда душой, а разумом и умом не владеющие; другие преизобилуют душой и разумом, но сильно страдают от недостатка ума; третьи же обладают и умом, и душой, но нуждаются в разуме. [Можно также указать и на] естество младенцев: когда они рождаются и выходят из тьмы в свет, то сразу же обнаруживают душу во изобра-

помощи аналогии из мира материального и из природы человечества и человека) // Православный Собеседник, 1913, № 1, с. 1–30.

¹ Толкование этого места 1 Кор. у отцов Церкви достаточно разнообразно. Например, свт. Иоанн Златоуст замечает, что здесь Апостол подразумевает, «чтобы и язык говорил, и ум оставался неведующим [относительно] сказанного». Святаго отца нашего *Иоанна*, архиепископа Константинопольскаго, *Златоустаго*, Беседы на первое Послание св. Апостола Павла к Коринфянам, ч. II. СПб., 1858, с. 261. Согласно же блаж. Феодориту, «духом Апостол называет дарование, а умом — изъяснение сказанного. Говорит же, что беседующему на ином языке, во псалмопении ли то, в молитве ли, в учении ли, надлежит или самому быть переводчиком к пользе слушающих, или другого, способного на это, брать в сотрудники к учению». Творения блаженнаго *Феодорита*, епископа *Киррскаго*, ч. 7. М., 1861, с. 270. Наконец, по толкованию преп. Максима Исповедника, «пение духом» означает произнесение слов Псалтири только одним языком (μόνον τὴν προφορὰν τῶν ψαλλομένων διὰ γλώσσης φέρει), а «пение умом» предполагает познание смысла этих слов и радость при таком умосозерцании. См.: *Maximi Confessoris Quaestiones et dubia*. Edidit J. H. Declerck // *Corpus Christianorum. Series Graeca*, v. 10. Turnhout, 1982, p. 138. Преп. Анастасий дает еще одно толкование указанного места, выдержанное уже в сугубо антропологическом смысле.

жение Бога и Отца, которая в возможности является мыслящей, содержа в себе сущностным образом и разум, и ум. По мере телесного возрастания и преуспевания вторым обнаруживается разум, и в нем — не вдруг и не внезапно, но постепенно, смутно и словно в тенеписи — [душа] приоткрывает рождение во плоти и совершеннейшее явление Слова [Божиего]. Затем, когда младенец становится зрелым мужем, наконец обнаруживается и присутствие ума.

Но, скажет [кто-нибудь], разве подобным примером можно более достоверно доказать положение о [сотворении] человека по образу и по подобию [Божиему]?

[На подобное возражение могу ответить]: о [несчастный] человек! — Посредством этого [примера] мы вполне [достоверно] познаем образ [существования] Бога, [способ] откровения и проявления [Его] в мире, словно в некоем теле, а также познаем, каким образом наше естество, по мере своего возрастания, постигает таинство Троицы. Ибо человек, зачатый от семени лукавого, словно во чреве лжи, положен «в темных и сени смертной» (Пс. 87, 7; 106, 10)¹. Затем, выходя на свет Боговедения, подобно младенцу при рождении, он, благодаря руководству закона, являет себя [уже как бы] одушевленным: познает Бога и Отца, содержащего в

¹ По изъяснению Евфимия Зигабена, «темные места гроба называет тению смерти, выражая одну и ту же вещь различными словами, поелику и тьма называется тению». Он же приводит и толкование блаж. Феодорита, который «говорит, что сие идет и к находившимся в Вавилоне, и ко всей человеческой природе, ибо все после греха подвергались бедствиям всякого рода. Так после преступления заповеди попущены были на живущих на земле смерть, сетование и слезы, стенания и рыдания, вдовства и сиротства, нищеты и жестокости и другие бесчисленные и невыносимые бедствия, наводящие на них тьму. Видите ли, сколь велико зло преслушание! Оно не только отлучило от Бога, но и окружило толиком множеством зол». Толковая Псалтырь *Евфимия Зигабена*. (Греческого философа и монаха.) М., 1993, с. 59–60.

Себе сущностное Слово и сущностной Дух (как душа содержит в себе разум и дух), но не вмещает пока, вследствие великой немощи воли и младенчества своего, откровение Слова и Духа, дабы, посредством [незрелого] богопочитания, не впасть в многобожие¹. Затем, по мере прохождения

¹ Согласно преп. Анастасию, развитие каждого отдельного человека находится в определенной аналогии к религиозному развитию человечества. Первая стадия этого религиозного развития есть своего рода «душевный» этап, подразумевающий, возможно, самые древние пласты ветхозаветной религии. Здесь еще не происходит откровения (обнаружения — φανέρωσιν) Слова Божиего (Разума, Логоса) и Духа (соответствующих разуму и уму отдельного человека), а если и происходит, то лишь частично и прикровенно. Ибо полное обнаружение Их привело бы человечество, вследствие немощи его воли и сознания (διὰ πολλὴν γνῶμης ἀσθένειαν), к многобожию (оно сочло бы Святую Троицу тремя богами). Поэтому первоначально человечество познавало и почитало только Бога Отца. Подспудно преп. Анастасий, вероятно, подразумевает идею **вечного завета** Бога с человеком. По словам одного православного исследователя, «в истории человечества нет ничего более древнего и священного, важного и существенного, высокого и глубокого, как завет Бога с человеком. Он начался с первого момента появления человека на свет — и так же не будет иметь конца, как и вечный неизменяемый Бог и бессмертный человек, созданный по образу и подобию Божию. Правда, человечество уже на заре своей истории нарушило завет свой с Богом, да и после оно в большинстве своих членов жило не так, как должно жить людям завета. Но все это изменяло лишь, так сказать, характер общения человека с Богом, но не разрушало окончательно и не отменяло совершенно самого завета; да и не могло этого сделать, ибо человек без завета с Богом жить не может». Сущность данного завета состоит в том, что «Бог, соответственно тем высоким дарованиям, которыми Он наделил человека при творении, указал ему наивысшую цель жизни. Этою целью определялось направление и ход жизни человека и весь вообще образ поведения его». Отношение человека «к своему завету с Богом с самого начала было двоякое: с одной стороны,

времени, наше мирское естество¹, подобно возрастающему дитяти, начинает рассуждать, научаемое Богом и Отцом, словно некоей душой, дабы познать, пока смутно и как бы посредством неясных и косноязычных пророческих назида-

условное, свободное, с другой — безусловное, необходимое. То есть человек, получивший от Бога известное назначение при творении, хотя и мог *временно* уклоняться от него, так как он имел свободную волю, однако *совсем* устранить от себя цель своей жизни человек не мог, потому что она была неизменна: завет Бога с человеком был «вечен»». Грехопадение являлось таким временным уклонением, но «с точки зрения завета *вечного* непременно *должно было* произойти восстановление нарушенного завета; а с точки зрения исторической действительности оно было возможным: человек после грехопадения является нуждающимся во спасении и способным спастись. Но как скоро грех вступил в мир и последовало затемнение образа Божия — обращение к Богу только тогда было возможно, если бы Сам Бог снизошел к человеку; если бы Он Сам снова связал завет, расторгнутый грехом человека, и восстановил человека в нем. Однако этого прямо было сделать нельзя. Прежде чем восстановить человека в первом союзе с Богом, прежде чем спасти его, нужно было сначала воспитать его для спасения: сохранить и развить самую способность ко спасению и вызвать нужду в нем. Воспитание это должно быть делом весьма трудным. Трудность его видна в особенности из того, что люди существа свободные и личные, которым спасение не могло быть навязанным, а только предложено для принятия. Но премудрый Воспитатель знал, какие употребить способы и средства, чтобы цель воспитания была достигнута». См.: *Поснов М.* Идея завета Бога с израильским народом в Ветхом Завете. (Опыт богословско-философского обзора истории израильского народа.) Богуслав, 1902, с. 26–30. Именно о такой «Божественной педагогии» и идет речь у преп. Анастасия.

¹ Так, думается, лучше переводить выражение: ἡ ἡμετέρα τοῦ κόσμου φύσις, означающее общую природу человечества, развивающуюся и духовно возрастающую в ходе Домостроительства спасения.

ний, [первую] попытку выражения и проявления сокрытого и присущего Отцу Слова. После этого косноязычного и туманного выражения Слова (я имею в виду речения Моисея и пророков)¹ наступает время, когда совершенное Слово Божие, исходя, словно из неких уст, из материнской утробы Девы, [изрекается] ясно и отчетливо, и мирское естество человеческое узнает, наконец, благодаря [воплощенному] Слову и через Него совершенную полноту троичности своей². Оно воспринимает, словно некий ум, Святой Дух,

¹ Вторая стадия Домостроительства спасения и религиозного преуспевания человечества соответствует, по мысли преп. Анастасия, эпохе Синайского законодательства и пророков, когда сокрытое Слово Отчее (Логос) изрекается и обнаруживается, хотя пока «смутно» (ἁμυδρῶς πῶς) и как бы «косноязычно», или наподобие лепетания ребенка (διὰ τινῶν ἁσαφῶν ψελλισμάτων). В данном случае преп. Анастасий развивает ту идею, которая ясно была высказана уже в Новом Завете, ибо Сам Спаситель «смотрел на Себя как на совершенное осуществление всего, что было выражено в учреждениях Моисеева законодательства, — осуществление всех чаяний и гаданий, кои содержались у пророков и в псалмах, а равно и в ясно-мессианских пророчествах. Словом, Господь смотрел на Себя как на осуществление идеи, на которую указывала вся ветхозаветная система». И вообще, по представлению священных писателей Нового Завета, «в ветхозаветных Писаниях неясно был очерчен тот идеал, который был осуществлен в христианстве». См.: Малов Е. О превосходстве Моисея пред всеми пророками. Библейско-экзегетическое исследование против евреев // Православный Собеседник, 1900, ч. II, с. 219–220.

² Другими словами, Воплощение Бога Слова, согласно преп. Анастасию, знаменует третий этап Домостроительства спасения, являющий для человека высшую точку Богопознания и познания самого себя. Естественное, что такое высшее ведение немислимо без нравственного преуспевания, которое предполагает, «что христианин, по мере своего духовного совершенствования, должен освобождаться от непосредственного противопоставления *я* и *не я*, получать ощущение или сознание своего внутреннего

Который поселяется в нем не извне, перемещаясь [до этого] в пространстве, но бывает явленным в этом естестве изнутри него, то есть из души и разума, или же от Отца и Сына¹. Ведь душа порождает присущий ей разум не тварным образом, не извне и словно нечто инородное, но [рождает] его сущностным образом из врожденного и свойственного ей ипостасного существования; она же производит и единоприродный ей дух ума. Душа обитает в теле не как предсуществующая разуму и уму, но сосуществуя с ними и будучи единосущной им. Являясь бестелесной, душа об-

единства со Христом, Отцем и братьями по вере (Ин. 17, 23, 14, 20) и таким образом существенно видоизменять, по-видимому, основные свойства человеческого самосознания, ибо иначе для него нет возможности более уподобиться Божественному Триединству по существу, о чем молился наш Господь». Архиепископ *Антоний (Храповицкий)*. Полное собрание сочинений, т. II. СПб., 1911, с. 65–66.

¹ Данная фраза (ἀλλ' ἐκ τῶν ἐντὸς ἑαυτῆς, τοῦτέστι τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ λόγου, ἥγουν τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ) отнюдь не служит подтверждением католического Filioque, ибо у преп. Анастасия речь идет не о предвечном исхождении Святого Духа, а о Его явлении человечеству. Можно привести наблюдение В. Н. Лосского на сей счет: «Если имя «Дух Святой»... скорее выражает Его Божественную икономию, нежели Его личное свойство, то это потому, что Третья Ипостась по преимуществу есть Ипостась проявления, то Лицо, в Котором мы познаем Бога-Троицу. Оно сокрыто от нас преизбыточествующим проявлением Самого Божества. Это и есть личный «кеносис» Духа Святого в проявлении Его Домостроительства, отчего и трудно нам воспринимать образ Его ипостасного бытия». *Лосский В. Н.* По образу и подобию. М., 1995, с. 90. Вообще же, согласно православной точке зрения, «Отец сообщает бытие Св. Духу, уже будучи Отцем и имея Сына; Дух, по учению Православия, исходит от Отца, следовательно, Он исходит не без Сына, рождение которого дает нерожденному свойство Отца». *Кохомский С.* Учение древней Церкви об исхождении Св. Духа. Историко-догматический очерк. СПб., 1875, с. 26.

ладает этими сродными ей нетелесными членами, словно неким телом; не имея отличительного свойства, она характеризуется ими, словно некими чертами, и, будучи превыше [всякого] образа и вида, образовывается и обретает вид благодаря им, обладая духом ума как неким образующим дыханием и неся [в себе] сосуществующий с ней разум как жизнь¹. Разумная и мыслящая душа, лишенная их, не может ни существовать, ни быть познанной в качестве образа и подобия Божиего, поскольку через них, [имеющих бытие в ней], мы научаемся и наставляем относительно того, что Отец никогда не существовал до Сына, как не существует разумной души вне присущего ей разума; что Сын и Отец не предсуществуют Всесвятому Духу, но подобно тому, как в душе одновременно и совместно существуют и разумная душа с разумом, который в ней, и животворящий, образующий и наполняющий [ее всю] дух, так и [Бог] — одновременно есть Отец, есть Бог Слово с Отцом, есть Сын с Отцом и есть Дух с Сыном и Отцом².

¹ Аналогичные определения души довольно часто встречаются в древнецерковной письменности. Например, св. Григорий Богослов «определяет душу как «природу оживляющую и движущую (φύσις ζωτικὴ, φέρουσά τε)», с которой соединены «слово и ум (λόγος καὶ νοῦς συνεκράθη)»... Мелетий Монах, настаивая на непознаваемости души по ее существу и критически относясь к «пустым (μάταια) рассуждениям эллинов» о природе души, все-таки утверждает (определяет), что душа есть «οὐσία ἁσώματος, λογικὴ, νοερὰ καὶ ἀθάνατος». См.: *Владимирский Ф. С.* Указ. соч., с. 342–343.

² Эти рассуждения преп. Анастасия должны приниматься с учетом тех вышеуказанных ограничений, которые накладываются на всякое богословское мышление «по аналогии» (см. выше примеч. 36), тем более что «разум (слово)» и «ум (дух)» в человеке нельзя мыслить в качестве «ипостасей» наподобие Ипостасей Святой Троицы. В этом плане целесообразно привести следующее суждение владыки Сильвестра: «Образ существования духовно-личного бытия Божия, по учению Откровения, бесконечно

Если ты отделишь и отнимешь от души разум, то душа твоя станет неразумной; если отсечешь от нее дух, то душа лишится жизни и станет мертвой. [Такой пример приводится] для того, чтобы ты, будучи по образу Божию, по-

возвышается пред образом личного бытия как в духе человеческом, так и во всех конечных духах. Тогда как всякий конечный и ограниченный дух существует однолично, Дух бесконечный существует в трех Лицах. Это не значит, что духовно-личная сущность распадается в Боге на три части или три вида, образующие собой отдельные основы для трех Божественных Личностей, существующих вне и отдельно одна от другой, хотя и обладающих одинаковою по существу Божественной сущностию. Если бы это было так, то тогда существовало бы в Божестве не только три лица, понимаемые как особеннейшие образы существования Его личного бытия, а три отдельных Божественных существа, подобные тем, какие представляют собою человеческие или высшие индивидуальные духи, существующие совершенно отдельно друг от друга, хотя в то же время обладающие одинаковою по своему существу духовною природою, — и это понять для нашего разума было бы не трудно. Но, по ясному изображению Откровения, существо Божие безусловно единично и нераздельно. Им, следовательно, не по частям и отрывкам, а всецело, сполна и совершенно одинаково обладают все три Божественных Лица. Каждое из Лиц отличается одно от другого только потому, что Оно есть то, а не иное Лицо, по сущности же своей Они составляют одно и то же, образуя собою одно и то же Божеское существо. Иначе говоря, основа духовно-личного Божественного бытия у всех Лиц одна и та же, но образ ее выражения и существования в каждом из Них отличен и настолько отличен и обособлен, что каждое Лице, вследствие этого рода особенностей, в своем отношении к другому является и сознает Себя особым и отдельным Лицем. Вот что составляет ту возвышеннейшую и таинственнейшую особенность, которою, по учению Откровения, бесконечный Дух бесконечно отличается от всех конечных личных духов». Епископ *Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия (с историческим изложением догматов), т. II. Киев, 1892, с. 205–206.

средством этого образа узнал, что если [осмелишься] отрицать единство Бога Слова с Богом Отцом, то будешь провозглашать Бога неразумным и скотоподобным, а если отделишь [Святой] Дух от Бога [Отца], то будешь называть Бога мертвым, а не живым.

5. Если же желаешь [право] любомудрствовать о своем образе и подобии Божию, любомудруй следующим образом: познай сокровитного Бога не извне, а изнутри себя¹; узнай через действительно существующие вещи и исходя из троицы в тебе [Святую] Троицу, ибо эта троица, по сравнению со всеми другими свидетельствами закона и Писания, есть [свидетельство] наиболее несомненное и достоверное².

¹ Ср. один из тезисов «гносеологии» блаж. Августина, согласно которому «Бог находится не вне, а в самом, так сказать, центре нашего ума, но мы видим Его не как некоторое отображение в своей душе, а выше ее. Тем не менее Он находится над душой не как небо над землей, не пространством, а Своей природой, потому что Он — Творец души. Для того чтобы познать Истину, нужно прежде всего войти в себя самого. Но так как природа человека изменяема, то нельзя останавливаться на ней и в ней искать Истины. Необходимо подняться выше души и вознестись туда, откуда возжигается самый свет разума, где восседает неизменяемая природа, которая выше человеческого ума и есть Сам Бог». Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина, ч. II. Сергиев Посад, 1917, с. 193.

² В «Путеводителе» преп. Анастасий намечает два типа богословского рассуждения и обсуждения: один — с помощью и посредством изречений Священного Писания (ὁ μὲν διὰ γραφικῶν ῥήσεων), а другой — с помощью и посредством действительных (реальных) доказательств (ὁ δὲ διὰ πραγματικῶν παραστάσεων), который, по его мнению, является более сильным и истинным (ὅς καὶ ἰσχυρότερος καὶ ἀληθέστερός ἐστι), ибо речения Писаний можно фальсифицировать, что и делают еретики и иудеи. См.: Anastasii Sinaitae Viae dux, p. 8. Судя по контексту, преп. Анастасий под «реальными доказательствами» (или, как в данном «Слове»,

По этой, и только по этой, причине Бог устроил тебя таковым живым существом, ибо Он пекся о том, чтобы в мире было возведено непостижимое и трудноизъяснимое для

под «действительно существующими вещами») понимает, скорее всего, данные духовного опыта, свидетельства которого бывают несомненными только в Церкви и в свете церковного Предания. Здесь он развивает те принципы, которые были намечены древнехристианскими писателями, полемизирующими с еретическими «псевдогностиками»; основным лейтмотивом этой полемики был принцип: «Где истинная вера, там истинное Писание, там и истинное его толкование. Но истинная вера только в Церкви, а потому познания истины нельзя отделять от церковной жизни. Истина не достигается в изучении Писаний рассудком отдельной личности. Истинное понимание Писаний не отделяется от общей церковной жизни. «В Церкви только правильное (legitima) и тщательное, безопасное и чуждое богохульства истолкование Писаний и превосходный дар любви, который драгоценнее познания и славнее пророчества и превосходнее всех других дарований». Разумение Писаний. — одно из проявлений Духа Святаго, живущего в Церкви, а поэтому вне Церкви оно невозможно». *Троицкий В.* Гностицизм и Церковь в отношении к Новому Завету. Сергиев Посад, 1911, с. 25–26. В эпоху преп. Анастасия вопрос о соотношении Священного Писания и Предания обрел особую остроту, ибо «христологические ереси IV–VI веков и вызванный ими ряд Соборов поставили вопрос о Предании на новую точку. Теперь вполне почувствовалась недостаточность одного Священного Писания в решении догматических споров и необходимость для этого решения обращаться ко всей цельности Предания. Другими словами, теперь только обнаружилось, где хранятся Церковью догматы. Все соборные вероопределения были, в сущности, апелляцией к Преданию против извращения Писания, извращения, иным путем неустранимого. Вместе с тем в Предании теперь выявилась новая черта: его, так сказать, отечность в дополнение к апостоличности, установленной в III в.; стали справляться не только о том, что думали об истинах веры Апостолы, но и что думали древние отцы». *Скабалланович М.* Хранение догмата в Церкви // Труды Киевской Духовной Академии, 1910, т. 3, с. 43.

толкования таинство [Святой] Троицы; дабы ты, будучи по образу и по подобию Божию, имел в себе образ и подобие, изображение и примеры Святой и единосущной Троицы и дабы, взирая на свой образ, отраженный в устроении [твоей] души, ты не испытывал колебаний относительно таинства Троицы и, впав в суемыслие, не стал бы вопрошать: «Если Бог есть Троица, почему Он — Единица? Если же Он — Един, почему говорится о Троице? Если Слово есть Сын, то почему для Рожденного возможно быть собезначальным с Родителем? Если Дух — от Отца, то почему Он — исходящий, а не рожденный? Кого Отец произвел прежде: Сына или Дух? Если же обоих, то не наблюдается ли в таком случае в Троице братобожия и рождения двойни?»¹ Каким образом возможно единославие между Рожденным и Родителем?»² Желал или не желал Отец поро-

¹ Аналогичные апории «отступников от Церкви» приводит преп. Анастасий и в «Путеводителе», употребляя здесь также термин ἀδελφοθεΐα, который мы перевели как «братобожие». См.: Anastasii Sinaitae Viae dux, p. 296. Сходные суемудрые вопрошания еретиков запечатлел и св. Афанасий в своем «Первом послании к Серапиону, епископу Тмуискому», где он замечает, что еретики «в постоянном упорстве против истины, не из Писаний уже (потому что не находят уже ничего в Писании), но от избытка сердца своего изрыгают, и еще говорят: «Если Дух — не тварь и не один из Ангелов, но от Отца исходит, то не следует ли, что и Он есть Сын, что Дух и Слово суть два брата? А если Он брат Слову, то как же Слово единокровно, или почему Они не равны, но Один именуется после Отца, а Другой после Сына? И если Он от Отца, то почему не говорится, что и Дух рожден или что Он — сын, называется же просто Духом Святым? А если Дух есть Дух Сына, то не следует ли, что Отец — дед Духу?»» Святитель *Афанасий Великий*. Творения в четырех томах, т. III. М., 1994, с. 24.

² Слово ὁμόδοξον можно переводить и как «единомыслие, единомыслие». Избранный вариант перевода подтверждается одним изречением св. Григория Богослова: «веруем в Отца и Сына

дить? Кто свидетельствует, что Отец, Сын и Дух одной и той же сущности? Если Бог-Слово Божие является совершенной Ипостасью и Бог-Дух Божий также совершенен, то почему я не могу говорить, что и Ум Божий есть еще одна Божественная Ипостась Бога, что рука [Его] — это один Бог, а сердце — Бог иной, что перст или десница, или все остальное, именуемое в Божественном Писании членами Божиими, также являются Ипостасями Его?»

И дабы ты не вопрошал и не рассуждал так, претываясь именно о то самое, о что претывались предающиеся [пустым] рассуждениям еретики, Бог создал в тебе, по образу и по подобию Троичного бытия Своего, некую отпечатленную единосущную троицу, познаваемую как единица. Смотри в нее как в зеркало и рассматривая ее как отпечатление, ты с несомненностью обнаружишь там все благочестиво проповедуемое относительно Бога. Я имею в виду троичность Ипостасей и единичность естества [Божия], сродство, совечность, нераздельность, непостижимость, безвидность, несозерцаемость, нерожденность, способность к рождению, исхождаемость, зиждительность, промыслительность, способность судить, неоощуцаемость, нетелесность, нетленность, неразрушимость, бессмертность, вечность, необъяснимость и [чистую] духовность [Бога]. И чтобы сказать кратко: ты обретишь в душе своей тенеописуемые отпечатления, образы и очертания всего того, что благочестиво изрекается относительно Божества. Поэтому-то Бог и сказал: «сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему» (Быт. 1, 26)¹.

и Святаго Духа, Которые единосущны и единославны». Святитель *Григорий Богослов*, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений в 2-х томах, т. 1. Сергиев Посад, 1994, с. 595.

¹ Ср. рассуждение св. Кирилла Александрийского, который в «Диалогах о Святой Троице» говорит, что христианское учение рассматривает Божество как единую природу в трех Ипоста-

Но еретики [в прошлом] и ныне неверующие не познали это и не понимают этого [до сего дня]. Ведь если бы они как следует рассмотрели «по образу и по подобию» человека, то не впали бы в сомнение насчет таинства Троичности [Божией], не применяли бы естественных доказательств к Тому, Кто превышает естества¹, и не омрача-

сях (εἰς μίαν μὲν βλέπει θεότητος φύσιν, τὴν ἐν τρισὶν ὑποστάσεων); Они суть «сообразны» и «тождественновидны» друг другу (ἅι σύμμορφοι καὶ ταὐτοειδεῖς ἀλλήλαις), как бы сочетаясь друг с другом в некой превыспренной Красоте. Согласно Писаниям, именно по образу этой превыспренной Красоты и созданы мы (πρὸς ὃ καὶ ἡμεῖς μεμορφώμεθα), запечатлеваемые сыновством через Сына (κατασφραγίσμεθα δὲ πρὸς υἰότητα δι' Υἱοῦ ἐν Πνεύματι). И если предположить, что «сыновство» есть образ Сына (εἴη γὰρ ὁ εἰκὼν Υἱοῦ μὲν υἰότητος), а «отцовство» — образ Отца, то мы — сыновья [Божии] через Сына и суть образ и подобие Божие, изначально будучи образованы соответственно наивысшему Естеству. См.: *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité*, t. II. Ed. par G. M. de Durand // *Sources chrétiennes*, N 237. Paris, 1977, p. 98–100.

¹ Принцип ограничения «прав рассудка» в Боговедении, намечаемый здесь преп. Анастасием, характерен для богословия практически всех отцов Церкви. Ср., например, учение св. Илария: «Как объект собственно познания (рационально-теоретического), богооткровенные истины представляют еще большую нелепость, чем тезисы естественного богословия, но эти истины имеют свою собственную разумность, возвышающуюся над естественным разумом, понятную лишь «духовному», «небесному» разумению. Отсюда, хотя Иларий иногда в оправдание тех или других догматических положений и апеллирует к естественному разуму (*sensus communis*), однако никогда не ставит его судьей в вопросах веры. Вера, как добровольное подчинение разума авторитету Откровения, является, по Иларию, основной психологической формой человеческого Богопознания, и как именно добровольное отречение от прав разума, имеющей религиозно-

лись бы [умом], изрекая: «Невозможно быть единому Богу Триипостасной Троицей». Если бы Арий познал, [что означает] его «по образу», он не стал бы провозглашать иносущность Слова [Божия] Отцу, а если бы Македоний благочестиво рассмотрел это «по образу», то он не назвал бы Духа Святого тварью. Но в своем ослеплении они не видели и не ведали жемчужины в сокровенных глубинах существа своего, а поэтому искали ее, блуждая в бездне [сатанинской].

Заметь еще, что наша душа отчетливо обладает образом Божиим не только в отношении действительности [своих составных частей], но и в отношении их наименований; я подчеркиваю — отчетливо, а не равно-

моральную ценность. Все участие разума в процессе усвоения богооткровенной Истины сводится к формальной деятельности: не ставя себя судьей над содержанием богооткровенного Слова, разум 1) лишь выясняет для себя его смысл путем изучения его буквы и контекста и 2) выясняет смысл антропоморфических и метафорических изречений (аналогий) Писания, поскольку божественные истины, в силу необходимости, нередко выражены в Писании приспособительно к ограниченности человеческого разума и речи. Из представленного учения Илария о характере человеческого Богопознания логически вытекает и его учение о причинах различного рода религиозных заблуждений. Если объекты религиозного ведения по самой их природе не укладываются в рамки человеческого разума, а должны быть воспринимаемы добровольным преклонением пред их богооткровенным авторитетом, то корень религиозных заблуждений лежит в злой воле человека, которая не хочет смириться пред суровым и неприемлимым иногда Божественным Словом и часто вкладывает даже в него иной, более сродный ее настроению смысл и свой ограниченный разум, таким образом, ставит верховным судьей в вопросах сверхъестественного порядка». Орлов А. Тринитарные воззрения Илария Пиктавийского. Историко-догматическое исследование. Сергиев Посад, 1908, с. 306–307.

природно¹. Как же понимать это? Сразу же поясню: мы веруем, что Бог Отец, Сын и Святой Дух суть неописуемы. Однако, будучи неограниченными и неотделимыми друг от друга, Они тем не менее имеют собственные наименования. И если ты называешь имя Отца, то несомненно подразумеваешь Сына. Ведь когда неизвестен Сын, как можно называть Отца [«Отцом»]? Равным образом, если ты говоришь «Дух», то обнаруживаешь Бога, поскольку Писание гласит: «Бог есть Дух» (Ин. 4, 24)².

¹ Данное противопоставление у преп. Анастасия (τυπικῶς — ἰσοφυῶς) имеет явно полемический оттенок. В «Путеводителе» он говорит, что блаженные отцы постигают человека в качестве «отпечатлительного образа» Христа (εἰς εἰκόνα τυπικὴν λαμβάνουσι τὸν ἄνθρωπον ἐπὶ τοῦ Χριστοῦ), желая показать, словно в эскизном наброске, зримое и незримое, смертное и бессмертное, ощущаемое и недоступное ощущению в единой Личности Богочеловека. Злонамеренные же чада монофизитов, беря за исходную точку своих рассуждений подобные высказывания святых отцов, пользуются этой аналогией Господа с человеком не в качестве «отпечатлительного образа», а для доказательства «природного равенства» (εἰς ἰσότητά φυσικὴν) их. Для примера преп. Анастасий приводит слова Севера Антиохийского: «Подобно тому, как в единой природе человека одной частью ее является душа, а другой — тело, так и в единой природе Христа одну часть ее представляет Божество, а другую — тело». См.: Anastasii Sinaitae Viae dux, p. 275.

² По словам одного православного экзегета, такие определения св. Апостола Иоанна, как «Бог есть свет» (Ин. 1, 5), «Бог есть любовь» (1 Ин. 4, 8) и «Бог есть Дух» (Ин. 4, 24), «суть выражения, конечно не могущие исчерпать полноту Существа Божия, и суть только средства словами человеческими приблизиться к возможному для человеческих сил созерцанию Божественных совершенств. Вместе с сим указывается на то, что Дух Божий, неотделимый от Существа Божия, есть Бог: и таким образом вполне раскрывается христианину понятие об Отце, Сыне и Святом Духе: «яко трие суть свидетельствующие на небеси, Отец, Слово и Святой Дух: и сии три едино суть» (1 Ин. 5, 7)».

Затем обратись от этой Святой Троицы к образу Ее — я имею в виду троицу, сущую внутри нас, — и увидишь, что три наименования являются взаимосвязанными и тесно соединенными. Ибо когда ты говоришь «душа разумная и мыслящая», то ясно обозначаешь этим также разум и ум; а когда ты произносишь слово «разум», то, естественно, обнаруживаешь этим словом разумную душу, породившую его; наконец, когда ты говоришь «ум», то несомненно являешь и душу, и разум¹. Ибо от чего происходит ум; если не от души и разума?

Властов Г. Опыт изучения Евангелия св. Иоанна Богослова, т. 1. СПб., 1887, с. 193.

¹ Сходные рассуждения о нерасторжимом единстве души и разума (хотя в, так сказать, «дихотомическом аспекте» в отличие от «трихотомии» преп. Анастасия) встречаются у блаж. Августина. «В душе есть неизменяемое — разум; но поелику все неизменяемое не преходит, то и разум не преходит, не отделяется от души. Разум может быть понимаем или как способность, или как действие, или как предмет действия (т. е. в последнем случае надо разуметь под именем разума необходимые и неизменяемые истины, которые всегда находятся в душе). Что разум по первому и второму взгляду неотделим от души, понятно само собою; но он неотделим и по третьему взгляду: потому что, как бы мы ни смотрели на разум, будем ли почитать его за акциденс души или же за субстанцию, во всяком случае должны признать неотъемлемую принадлежность души. В мире нет такой внешней силы, которая могла бы отделить разум от души. Душа должна или сама добровольно отказаться от разума, или разум ее должен оставить; но ни то ни другое немыслимо; потому что соединение души с разумом не есть соединение местное, которому можно было бы положить преграду, и сам разум не может найти в себе основания для того, чтобы удаляться от души. Итак, если разум неотделим от души, если, как сказано, он сам непреходящ и если, наконец, он сообщает бытие тому, с чем соединен, то и душа в своем бытии должна быть непреходяща». *Скворцов К.* Августин Иппонийский как психолог. Киев, 1870, с. 198–199.

Поэтому они, обладая нерасторжимыми и взаимосвязанными наименованиями, имеют единое, нераздельное и сущностное действие¹. Ибо едино и подобно действие Отца и Сына и Святого Духа, как едины мощь, сила, хотение и воля Их². Ведь когда Отец совершает что-нибудь, то неотде-

¹ Учение о единстве действия («энергии») Лиц Святой Троицы, которое преп. Анастасий проецирует на плоскость антропологии, высказывали многие отцы Церкви и древнецерковные писатели. Ср., например, у св. Афанасия: «Итак, есть Святая и совершенная Троица, познаваемая во Отце и Сыне и Святом Духе, не имеющая ничего чуждого или приданного отвне, не из Зиждителя и твари составляемая, но всецело Творящая и Зиждительная. Она подобна самой Себе, нераздельна по естеству, и едино ее действо». Святитель *Афанасий Великий*. Творения в четырех томах, т. III, с. 41. Ср. также четвертую книгу «Против Евномия» св. Василия Великого (принадлежащую, скорее всего, перу Дидима Слепца), где говорится: «У кого действования те же, у тех и сущность одна. Но действование Отца и Сына едино; например, *сотворим человека* (Быт. 1, 26); и еще: *яже бо Отец творит, сия и Сын такожде творит* (Ин. 5, 19). Поэтому и сущность Отца и Сына одна». Творения иже во святых отца нашего *Василия Великаго*, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, ч. III. М., 1993, с. 146.

² Ср. «Соборное послание» свт. Софрония Иерусалимского: «Мы знаем одно начало, одно Божество, одно царство, одну власть, одну силу, одно действие, одну волю, одно хотение, одно господство, одно движение, которое для всего явившегося после него служит (силою) или творческою, или промыслительною, или поддерживающею, или охраняющею; одно господство, одну вечность, и все, что есть в трех личных Ипостасях единичного и несоединимого с одною сущностию и естеством». Деяния Вселенских Соборов, т. IV. СПб., 1996, с. 145. Св. Иоанн Дамаскин, противопоставляя Святую Троицу всему тварному бытию, замечает, что в Ней «общность и единство созерцается [самым] делом, по причине совечности [Лиц] и тождества Их существа и деятельности и воли и по причине познавательной способности, и — тождества власти и силы и благодати». Творения иже во святых

лимо соучаствует с Ним и Сын; а когда Сын или Святой Дух исполняют что-нибудь, то нераздельно содействует Им и Отец. Ни Сын не делает ничего самопроизвольно и сам по себе без Отца, ни Отец — без Сына и Духа, ни Дух — без Отца и Сына.

Теперь вновь обратись от Первообраза к впечатлению, которым является наша душа, [созданная] по образу и по подобию Божию, и усмотри в нас такое же единое и подобное действие. Ибо душа не совершает ничего без разума, разум — без души, а ум не исполняет ничего сам по себе, без души и разума, поскольку единоприродны, однородны и взаимосвязаны общая сила и действие их, будучи по образу и по подобию Божию.

6. Если ты скажешь мне, что душа сама по себе, без тела, также не совершает ничего, то об этом нами было сказано уже раньше. И здесь она опять является сущей по образу и по подобию Божию, обнаруживая незримые силы свои через зримую материю. Однако, [рассматривая] душу, которая по естеству своему чиста и отделена от тела, мы находим ее сущность обладающей сильной способностью умного зрения, весьма духовной, простой, невозмутимой и светоносной, в силу чего она [сама по себе] может поистине быть и называться [созданной] по образу и по подобию Божию¹.

отца нашего *Иоанна Дамаскина*. Точное изложение православной веры, с. 24.

¹ Ср. рассуждение владыки Сильвестра: «Душа, будучи духовна и бессмертна, или, что то же, будучи таким существом, которое настолько отлично от тела, насколько отлично небесное от земного, нетленное от тленного, самостоятельное и самодеятельное от страдательного или орудного, уже по этому самому составляет собою самое главное и существенное в человеческой природе, а именно, составляет то, почему человек есть собственно человек, а не то, что все другие земные твари, хотя по телу своему, подобно

Если кто-нибудь начнет высмеивать сказанное, подчеркивая противоречия [в наших словах], поскольку в душе, [мыслимой] наравне со Святой Троицей, не обнаруживаются три действительно различные ипостаси, то пусть неразумный узнает, что душа создана по отпечатленному образу Троицы, а не соответственно природному равенству с Ней¹.

им, принадлежит к области земного. А если так, то понятно, что мы не можем и не должны иначе понимать слова Бытописателя о намерении Божиим создать человека по образу Своему и подобию, т. е. по подобному Себе образу (Быт. 1, 26), а также о самом создании человека по образу Божию (ст. 27), как только в преимущественном или даже в исключительном применении к душе человеческой, тем более что и сам Бытописатель для такого понимания дает твердое основание. По его изображению, первосозданный человек стал душею живою, т. е. истинным и действительным человеком, а вместе с сим и человеком по образу Божию, только после того, когда Бог вдунул в лице его дыхание жизни, или душу (Быт. 2, 7). До этого, следовательно, мгновения он не был истинным человеком, или человеком по образу Божию, а был только по наружности или одним чисто телесным человеком, подготовленным к принятию в себя истинного духовного человека, к чему следует присовокупить, что в этом положении он был только одним наружным жилищем или храмом, в котором имел быть помещен образ Божий, или же одним только земным и чувственным пьедесталом, нарочито подготовленным для того, чтобы на нем мог достойно утвердиться этот образ». Епископ *Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия, т. III, с. 242–243.

¹ Можно привести суждение преосвященного Макария: «Бог, чистейший Дух, есть един по существу, но троичен в Лицах: и в этом отношении некоторый слабый образ Божий можем находить, вслед за учителями Церкви, в единичности нашей души при тройственности ее существенных сил, как бы кто ни называл их, памятью ли, разумом и волею, или умом, словом и духом, или умом, волею и чувством. «Бог Отец, Бог Сын, Бог Дух Святый, — говорит, например, св. Амвросий, — но не три Бога, а един

Кроме того, мне относительно Божества страшно высказать [мысль], что там существует пространственное разделение или что Отец, Сын и Святой Дух находятся на некотором отграниченном расстоянии друг от друга.

Обращаясь к своему образу и подобию, не проходи мимо того [обстоятельства], что через телесное слово твое, рожденное из уст, познаются и делаются общедоступными добродетель, мудрость, благоразумие, сила, глубина и ведение души и ума твоих, являя тебе и этим примером, что ты — по образу и по подобию Божию. Ибо [подобным же образом] через рождение по плоти Бога Слова обнаружались в мире Добродетель, Сила, Ведение, Премудрость и все остальные блага Отца и Святого Духа¹.

Бог, имеющий три Лица: так точно душа — ум, душа — воля, душа — память; но не три души в одном теле, а одна душа, имеющая три силы (*dignitatis*), и в этих-то трех силах наш внутренний человек по природе своей удивительно отражает образ Божий». «Якоже Бог в трех Лицах, — рассуждает св. Димитрий Ростовский, — так и душа человеческая в трех силах — ума, слова и духа. И якоже слово от ума, и яко дух от ума: тако Сын и Дух Святый от Отца. Яко ум без слова и духа быть не может: тако Отец без Сына и Духа Святаго не был никогдаже и быти не может. И якоже ум, слово и дух три силы душевные различнии, а едина душа, не три души: тако Отец, Сын и Св. Дух — три Лица Божия, а не три Бога, но един Бог»». *Архиепископ Макарий*. Православно-догматическое богословие, т. I. СПб., 1868, с. 454.

¹ Ср. учение св. Иринея Лионского: «Космологический принцип в понятии Логоса, господствовавший у апологетов, Ириней старается устранить и на место его поставить онтологическую идею о Логосе как постоянном самооткровении Божества. «Никто не может узнать Отца, если Логос Бога или Сын Его не откроет Его». «Чрез Свой Логос, Который есть Сын Его, чрез Него Отец открывается и объявляется всем»; «всегда (*semper*) существуя с Отцом, Сын Отца издревле (*olim*) и даже искони (*ab initio*) всегда открывает Отца Ангелам, Архангелам, Силам и всем, кому Он хочет открыться». Начатое до сотворения мира,

Усмотри, каковы и сколь многочисленны благодеяния слова в мире, во впечатление Бога Слова; [постигни], каким образом Словом все создается и основывается. Словом приводятся в бытие Ангелы, и словом прославляют они Создателя, Словом возникли зримые [вещи], Словом тварь просвещается, Словом сущие познаются, Словом законы объявляются, Словом знамения являются, Словом мы Творца прославляем, Словом было возведено Боговедение, через Слово мы узнали Бога, и благодаря Слову все образовывается. И подобно тому, как безмолвный младенец остается непонятным для людей до тех пор, пока не родится через уста его слово, так и рождение по плоти Бога Слова положило конец неразумию нашего естества, ибо Бог Слово ясно показал твари Отца и Святого Духа.

Поэтому богочтимая душа наша, после освобождения от тела, не посылается на служение, как посылаются Ангелы. Последние суть духи служащие и подневольные, а души же святых, которые [удостоились быть] по образу Божию, суть духи господствующие. Ведь если человек, после своего преслушания, и был «умален малым чим от Ангел» (Пс. 8, 6)

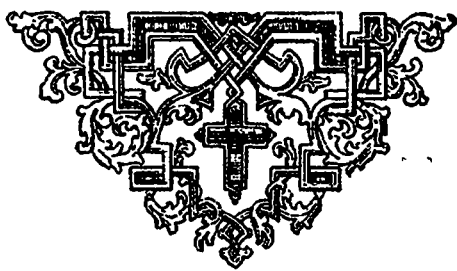
это самооткровение Бога в Логосе продолжается в творении мира, в истории человека и Воплощении. «Логос открывает Бога Отца в самом творении мира и в образовании человека». Присущий всегда всему роду человеческому, Он особенно возвещает о Себе и Отце чрез закон и пророков и, в последнее время сделавшись видимым и осязаемым, явил всем людям Своего Отца, потому что Отец есть невидимое Сына, а Сын есть видимое Отца». *Спаский А.* История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). Тринитарный вопрос. (История учения о Св. Троице.) Сергиев Посад, 1914, с. 15–16. Преп. Анастасий, развивая эти мысли св. Иринея (и ряда других отцов Церкви), акцентирует в подобной «христологической теофании» момент обнаружения в воплощенном Слове божественных свойств не только Отца, но всей Святой Троицы.

как ставший смертным, то, благодаря ипостасному единению с ним Бога Слова, он был сразу намного предпочтен Ангелам¹. Ибо некогда бывший по образу Божию, ныне стал

¹ Развитием этих мыслей преп. Анастасия, вероятно, можно считать ряд аспектов учения св. Григория Паламы, который, как «глава афонских исихастов, сам близкий к ангельскому бесплотному житию, дерзает восхвалять человека так, как, может быть, мало кто из отцов Церкви. Он очень определенно говорит о высоте человека, о «богопричастной» плоти, о превосходстве человека над миром Ангелов. Указав на некоторые стороны, которыми Ангелы превосходят человека, он не боится говорить и о том, что возвышает человека над Ангелами и делает его самым дорогим и прекрасным цветком мироздания». Прежде всего, что возвышает человека, — это сотворение по образу Божию. «Второе преимущество усматривается в назначении человека, в его особом господственном положении в иерархии мироздания», тогда как Ангелы «суть служебные духи, «литурги», не только Высшего Ума, но и ниже их по достоинству стоящих людей. И это единственный им данный Богом удел. Человек же, по самому естеству своему и назначению, призван занимать положение господствующее. Он предназначен к царствованию над этим миром». Далее, «Ангелам не дана величайшая способность, доступная человеку, дар творческий, роднящий человека с его Творцом». Наконец, «плоть человека, являющаяся через органы чувств источником творческих дарований и предназначенная в Предвечном Совете быть соединенной со Словом Божиим, эта плоть никак не может послужить к умалению человека». Поэтому «если человеку дано быть выше Ангела, то понятно, что и совершеннейший Цвет всего человечества, Пречистая Богоматерь, становится Честнейшею Херувим и Славнейшею без сравнения Серафим. Благодаря тому же взгляду на соотносительность человеческого и ангельского Палама видит совершеннейших подвижников духа превосшедшими ангельские чиноначалия. Стоящий по своей плотиности ниже «вторых светов», человек благодаря подвигу стяжания Святого Духа может их превзойти и сам приблизиться к Первоисточнику Света, к Сверхсущественнейшему Естеству». См.: Архимандрит *Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы, с. 360–367.

вместе с Богом, и прежде сопричаствующий образу Божию стал теперь передающим образ свой Богу¹, Которому слава во веки веков. Аминь.

¹ Так, думается, лучше переводить эту фразу (ὁ πρὶν μεταλήπτικὸς τῆς εἰκόνοϛ Θεοῦ γέγονε μεταδοτικὸς τῆς ἑαυτοῦ εἰκόνοϛ τῷ Θεῷ). Смысл ее, вероятно, тот, что Воплощение Бога Слова сделало возможным обожение человека, и ему, бывшему по образу Божию, открылся путь к тому, чтобы стать богом по благодати. Тем самым человек, мужественно прошедший этот тесный и узкий путь стяжания Царства Небесного, как бы возвращает (или передает) Богу некогда данный ему талант, но уже приумноженным.





СЛОВО ВТОРОЕ

1. Богоотец Давид, видя умными и пророческими очами Христа как бы присутствующим близ себя и пораженный [возвышенным] смыслом Его Вочеловечивания, простерши руки к Нему, восклицает: «Удивися разум Твой от мене, утвердися, не возмогу к нему» (Пс. 138, 6)¹.

Схолия: «Я обратился к одному из толкователей и [нашел у него] высказывание, что когда он предался изучению (φιλολογοῦντος) Священного Писания, то как

¹ Как отмечает один православный библеист, «вообще же мессианский образ в Псалтири очерчивается так полно и живо, что в нем с первого же взгляда видно предизображение Иисуса Христа. И это предизображение столь верно действительному образу Мессии, что нельзя не видеть в этом акте предизображения чудесного, божественного содействия; а в Мессии Иисусе, в Котором осуществилось это дивное предизображение, нельзя не видеть Лица Божественного. Можно даже сказать, что изображением Мессии, находящимся в Псалтири, подтверждается достоверность Его евангельского образа, так как евангельский образ в существенном такой же, каким он представляется по пророческому изображению его в Псалтири». Епископ *Никанор (Каменский)*. Изображение Мессии в Псалтири. Экзегетико-критическое исследование мессианских псалмов с кратким очерком учения о Мессии до пророка Давида. Казань, 1901, с. 254. Однако понимание данного места Псалтири в таком прообразовательном смысле — явление весьма редкое в церковной письменности. Обычно толкование его выдерживается в несколько ином ключе. См., например, у св. Афанасия: «Весьма много и других благодетей оказано ему Богом, и он не в состоянии познать их. Ведение о сем, говорит он, превосходит силы мои и выше моего по-

бы внезапно отверзлись умные очи его и он увидел, что все устройство творения и всего, что в этом творении, начертывает образ и впечатление Вочеловечивания Бога Слова. И поэтому [Апостол] Павел изрекает о Христе: «все Им и для Него создано» (Кол. 1, 16)»¹.

«Удивися разум Твой от мене» — то есть от моего устройства души и тела, от двойственного смешения и сочетания моего, от моего человеческого соединения незримого и зримого, от моего ипостасного единения вещественного и невещественного, [происшедшего] в утробе материнской. Ибо я вижу Тебя в себе отпечатлительно, словно в некоем зеркале, и вижу самого себя в Тебе естественно.

Схолия: «Естественно (τὸ φυσικῶς) следует понимать как истинно (ἀντὶ τοῦ ἀληθῶς)»².

нятия; а потому не могу сего исследовать и выразить словом. Ибо все, что сказал я, и мало и скудно; постигнуть Божескую силу недоступно моей малости». Святитель *Афанасий Великий*. Творения в четырех томах, т. IV. М., 1994, с. 410. Ср. также замечание экзегета нового времени: «Твоя премудрость, так вопиет ко Господу св. пророк, привела меня в удивление. Она в явлениях своих представляет твердую высокую гору; сколько ни стараюсь я поднимать ее моим человеческим мышлением, не могу сделать сего. Так ум человеческий бессилен против ума Божия! Сколько веков лжеименный разум силится узнать, так сказать, из вселенной всеуправляющую Премудрость, но она твердо стоит, приемлет поклонение от благомыслящих, посмеиваясь погибели нечестивых. В каких сильных порывах слово вольнодумцев восстает на ее святое жилище, то есть — Христианскую Церковь; но основание Божие твердо стоит, — и Церковь переживет возношение разума». *Терновский С. Г.* Изъяснение темных изречений из церковной Псалтири, изложенное по руководству святых Отцев Церкви. М., 1891, с. 220.

¹ Не исключается возможность, что данная схолия принадлежит самому преп. Анастасию.

² Подобное противопоставление «естественного» и «отпечатлительного» наблюдается и в первом «Слове» преп. Анаста-

И в это я особенно верую, когда слышу Тебя, глаголющего в Писании: «Сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему» (Быт. 1, 26).

Когда Бог творил незримого Ангела, Он не говорил: «Сотворю Ангела по образу и по подобию Своему». А творя двойственного человека, который является зримым и незримым, [Бог] назвал его Твоим образом и подобием, ибо человек — смертен и бессмертен, отпечатлевающая мыслящей и бессмертной душой Твое, Христе, Божество, а в страстном теле [своем] нося истинный образ Твоего Человечества, единосущного ему. Поэтому, пораженный Твоим способом Во-

сия. Мысль преподобного отца, наверное, можно суммировать так: человек, будучи образом Божиим, видит Бога Слова в себе как некое отражение в зеркале («отпечатлительно»); а «естественное» видение человеком самого себя в Боге, вероятно, относится к Воплощению Слова, когда Он, приняв естественно видимый «зрак раба», показал в Себе по человечеству истинный образ Божий, т. е. явил в Себе подлинного Человека. См. размышление на сей счет современного православного богослова: «Воплотившись, Христос Спаситель становится Новым Адамом человечества. В Себе Самом Он восстановил во всей полноте утраченный первозданным Адамом образ и подобие Божие, показав человечеству во время Своей жизни на земле все возвышенные черты и проявления этого образа в его действительном богоуподоблении. Таким образом, по преподобному Исааку Сирину, «Христос первоначально совершил обновление естества человеческого в Своей Ипостаси, возвратил и дал ему первую свободу». Слова Пилата «Се Человек», которыми он, быть может, хотел осмеять политическую интригу еврейского правящего класса или вызвать сострадание к жертве этого класса у стоящего перед его трибуналом народа, на самом деле явились словами, указывающими на единого истинного Человека, когда-либо бывшего на земле, во всей полноте и идеальной возвышенности его истинной человечности, т. е. человечности в ее единении с Божеством и в гармоничном развитии всех ее духовно-телесных сил». *Епископ Гурий*. Богозданный человек. Опыт православной теодицеи жизни // Богословские труды, сб. XII. М., 1974, с. 32–33.

человечивания и снисхождения [к нам]¹, я говорю: «Удивися разум Твой от мене, утвердися» — постигая самого себя, я поражаюсь этому Вочеловечиванию. Каким образом воплотился Бесплотный? Каким образом Творец стал тварным человеком? Как Бесстрастный стал страстным и Бог явился вещественным на земле? Но, обращаясь от этих апорий вновь к самому себе, я отбрасываю прочь все сомнения свои, слыша Бога, глаголющего [мне]: «Сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему»².

¹ Соположение данных двух понятий (τῆς σῆς ἐνανθρωπήσεως καὶ συγκατάβασεως) подчеркивает «кенотический момент» Боговоплощения. Однако этот «кеносис» Бога Слова акцентирует в свою очередь величие Его Божественного достоинства. См. св. Василия Великого: «Ибо это — величайшее доказательство силы, что Бог возмог быть в человеческом естестве. Силу Бога Слова не столько доказывает создание неба, земли, моря, воздуха, произведение величайших стихий и все, что ни представим премирного и преисподнего, сколько Домостроительство Вочеловечивания и снисхождение к униженному и немощному человечеству». Творения иже во святых отца нашего *Василия Великого*, Архиепископа Кесарии Каппадокийския. М., 1991, с. 279–280.

² В данном случае преп. Анастасий указывает на возможность использования в богословии (христологии) того, что называется «антропологической парадигмой» или, сказать точнее, «антропологической аналогией». Подобное использование этой аналогии не раз встречается в древнецерковной письменности. См., например, у св. Григория Нисского: «Если же спрашиваешь: как Божество соединяется с человечеством? то смотри, прежде следует тебе спросить: какое сродство у души с плотью? Если же неизвестен способ соединения души твоей с телом, то, конечно, не должно тебе думать, чтобы и то стало доступно твоему постижению. Но как здесь и уверены мы, что душа есть нечто иное с телом, потому что плоть, разъединенная с душою, делается мертвою и бездейственною, и не знаем способа соединения: так и там, хотя признаем, что естество Божеское велелепно отличается от естества смертного и скоротечного, однако же неместимо для нас уразумение способа, каким Божество соединяется с челове-

Я внимаю некоему [экзегету], наилучшим и наивозвышенным образом толкующему «по образу [Божиему]», который, слегка изменив слова Моисея, говорит: «И сказал Христос: сотворю человека по образу и по подобию Своему.

ством». Творения *святого Григория Нисскаго*, ч. 4. М., 1862, с. 39. Ср. также учение Немезия: «Образ соединения души с телом, по словам Немезия, «лучше и ближе всего подходит (соответствует) к соединению Бога Слова с человеком, по которому Соединившийся остался неслитным и неограниченным (ἀσύγχυτος καὶ ἀπερίληπτος)». Различие здесь только в том, что «душа, будучи многообразной, представляется и сочувствующей телу, вследствие некоторого сродства с ним, и владеющей им иногда, и от него владимой: Бог же Слово, нисколько Сам не изменяясь от общения с душой и телом (человеческими), не будучи причастным их слабостям, сообщая им Свою Божественность, делается едино с ними, оставаясь тем же, чем был до соединения». Этот образ «соединения или смешения (ἐνώσεως ἢ κράσεως)» чудесен и непостижим: «и смешивается (т. е. Бог Слово), и остается совершенно несмешанным, неслитным, неповрежденным и неизменным (ἄμικτος, ἀσύγχυτος, ἀδιάφθορος, ἀμετάβλητος), не сострадав тому, с чем соединился, но лишь содействуя, не разрушаясь вместе с ним и не изменяясь, но возвеличивая его, Сам не умяемый им, — оставаясь, сверх того, неизменным и неслитным (ἄτρεπτος καὶ ἀσύγχυτος), как совершенно непричастный всякого изменения». Для доказательства возможности такого соединения Немезий приводит ... рассуждение неоплатоника Порфирия («противника христианства») — о том, что «одна субстанция может войти в полноту (εἰς συμπλήρωσιν) другой субстанции и быть частью субстанций, оставаясь в своей собственной природе ... и сохраняя свое единство»... Это рассуждение Порфирия, относящееся к соединению души с телом, Немезий считает вполне приложимым и «по отношению к Божиему слову», Которое «поистине неслитно и бестелесно». Вообще, наш христианский философ старается доказать представителям языческой философии, что церковная догма о соединении двух природ в лице Богочеловека не *противо*-естественна, хотя и *сверх*-естественна, не *противо*-разумна, хотя и *сверх*-разумна». *Владимирский Ф. С. Указ. соч.*, с. 215–216.

И сотворил Бог человека, по образу Своему сотворил его»¹. Следовательно, когда я вижу человека, созданного Богом, а также вижу божественное, неизреченное и животворное

Обращались к «антропологической аналогии» и ряд других православных авторов, в том числе и богослов VI в. Иоанн Грамматик Кесарийский, активно защищавший Халкидонское вероопределение от нападок монофизитов. См.: Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // Византийский Временник, т. 49, 1988, с. 94–98. Однако в ходе споров с монофизитами и монофелитами, также пользовавшимися названной аналогией для доказательства своего лжеучения, церковные мыслители все более и более чувствовали ее неадекватность, осознавая все глубже существенное различие между христологией и антропологией; это постепенно привело их к отказу от активного употребления «антропологической парадигмы» и поиску других, более точных аналогий. Яркий пример тому — преп. Максим Исповедник. См.: *Uthemann K.-H.* Das anthropologische Modell der hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalcedonischen Transformation eines Paradigmas // ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑΣ, т. 14, 1982, S. 283–312.

¹ Неизвестно, на какого древнехристианского писателя ссылается в данном случае преп. Анастасий. Но мысль о том, что человек сотворен по образу Бога Слова, т. е. второй Ипостаси Святой Троицы (бывшей в свою очередь «Образом Отца» — см. примеч. 32 к первому «Слову»), достаточно широко распространена в древнецерковной письменности. Классический пример здесь представляет Ориген, который, исходя из Кол. 1, 15, говорит, что человеческая душа («моя душа» — *animam meam*) создана по образу своего Творца, «чтобы быть образом Образа» (*ut imago esset imaginis*), т. е. душа создана по подобию Первого Образа (*ad similitudinem imaginis prioris effecta est*). См.: *Origène.* Homélie sur S. Luc. Ed. par H. Crouzel, F. Fournier, P. Perichon // Sources chrétiennes, N 87. Paris, 1962, p. 164–167. При этом следует отметить, что человечество Христа не включается Оригеном в понятие «образа Божиего» (соответственно, только душа является «образом Образа»). См.: *Crouzel H.* Origen. Edinburgh, 1989, p. 93.

дыхание, вдохнутое Богом в то перстное и вещественное тело, то это впечатление [Божие] я мыслю не иначе, как [сотворенным] по образу, подобию и предизображению Христа. Ибо вдыхание из уст [Божиих] предназначало существование Бога Слова, а вхождение [этого дыхания] в персть [предизобразило] истинное вселение Его в плоть¹; я имею в виду [предназначало] по образу, а не по равенству со Ставшим непреложно Человеком, Который обладает сложным,

Следовательно, это представление о человеке как «образе Господа» развивается Оригеном (а вслед за ним св. Афанасием и др.) только в «тринитарном», но не «христологическом» аспекте. Ясные следы идеи, высказанной преп. Анастасием, можно обнаружить у св. Иринея: «Слово же сие открылось тогда, когда Слово Божие сделалось Человеком, уподобляя Себя человеку и человека Себе Самому, дабы чрез подобие с Сыном человек стал драгоценен для Отца. Ибо хотя в прежние времена было сказано, что человек создан по образу Божию, но это не было показано (самым делом), ибо еще было невидимо Слово, по образу Которого создан человек. Поэтому он и легко утратил подобие. Когда же Слово Божие сделалось плотью, Оно подтвердило то и другое, ибо и истинно показало образ, Само сделавшись тем, что было Его образом, и прочно восстановило подобие, делая человека чрез видимое Слово соподобным невидимому Отцу». Св. *Иринея Лионский*. Творения. М., 1996, с. 480–481. Однако св. Иринея, в отличие от преп. Анастасия, проводит различие между «образом» и «подобием».

¹ Данная фраза (ἐν σαρκὶ σκηνώσιν) явно представляет собой отзвук Ин. 1, 14 (ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν). Ср. толкование свт. Иоанна Златоуста: «Я говорю не об изменении этого неизменяемого Существа, а о вселении и обитании Его (среди нас). Обитающее не одно и то же с обиталищем, а есть нечто другое; одно вселяется в другом; иначе не было бы и вселения — потому что ничто не вселяется в самом себе. Иное я говорю в отношении к естеству. Чрез соединение и общение Бог Слово и плоть одно, не в том смысле, что произошло какое-либо смешение или уничтожение естеств, а в том, что образовалось некоторое неизреченное и невыразимое их единение». Иже во святых отца нашего

единственным и нераздельным Лицом, а также состоит одновременно из Божества и человечества.

Ибо поскольку этот «совет древний истинный» (Ис. 25, 1)¹, то есть таинство, которое «предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1 Кор. 2, 7)², Он намеревался совер-

Иоанна, Архиепископа Константина града, *Златоустаго*, Избранные творения. Беседы на Евангелие от Иоанна Богослова, кн. 1. М., 1993, с. 75–76.

¹ Блаж. Феодорит, подобно преп. Анастасию, также соотносит это место «Книги пророка Исаии» с Воплощением Господа и для подтверждения его мессианского смысла ссылается на ряд цитат из Нового Завета, в том числе на 1 Кор. 2, 7. См.: *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe*, t. II. Ed. par J.-N. Guinot // *Sources chrétiennes*, N 295. Paris, 1982, p. 196. Также св. Иоанн Дамаскин, воспевая Пресвятую Богородицу и ссылаясь на Пс. 86, 3, говорит: «Ведь кого же подразумевать нам под градом невидимого и неопишуемого Бога, все содержащего в Своей горсти, как не Ту единственную, неопишуемо вместившую пресущественное Слово Божие, образом подлинно преестественным и пресущественным, о которой славное возвещается Самим Господом? И что может быть славнее восприятия древнего и истинного Совета Божия (Ис. 25:1)?». См. также комментарий отца Максима Козлова к этому месту: Творения преподобного *Иоанна Дамаскина*. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. Перевод и комментарии свящ. Максима Козлова, Д. Е. Афиногенова. М., 1997, с. 261, 323.

² Ср. толкование свт. Иоанна Златоуста: «Бог почитает наше спасение своею славою, также и своим богатством, хотя Сам есть сокровище благ и ни в ком не нуждается, чтобы быть богатым. *Предустави*, говорит, выражая этим попечение Божие о нас. Ибо обыкновенно те почитаются наиболее пекущимися о нас и любящими нас, которые издавна расположены делать нам добро, как поступают родители с детьми: они хотя отдают им имущество впоследствии, но бывают расположены к тому за долгое время и с самого начала. Так и Павел старается здесь показать, что Бог любил нас издревле и всегда, даже и тогда, когда мы

шить в последние века, чтобы Бог Слово пришел на землю и стал плотию (Ин. 1, 14)¹, а также чтобы Бог как человек «с человеки поживе» (Вар. 3, 38)² и для многих стал «в зна-

еще не существовали; ибо если бы Он не любил нас, то не предназначил нам богатства». Святаго отца нашего *Иоанна*, Архиепископа Константинопольскаго, *Златоустаго*, Беседы на Первое Послание св. Апостола Павла к Коринфянам, ч. I. СПб., 1858, с. 109. Преп. Анастасий, разделяя в принципе подобное толкование, подчеркивает только, что своей высшей точки Божественная Любовь к человечеству достигла в Воплощении Сына.

¹ По изъяснению преосвященного Филарета Гумилевского, «Слово, существовавшее от вечности, сотворившее мир, светившее падшему человечеству, явилось наконец в мир, и именно во плоти. *Πλὴν*, *σάρξ*, видимая часть вместо всей природы человеческой, — так употребляется это слово в Писании: 1 Ин. 4, 4; Мф. 24, 22; 1 Тим. 3, 16; стало плотью, *σάρξ ἐγένετο*, действительно, а не призрачно, приняло на Себя немощную природу человеческую, даже ее видимую сторону. Почему это сказано? Были духи, которые не исповедовали Христа во плоти пришедшим: 1 Ин. 4, 4. Против них-то и говорит Евангелист. По учению таинника небесного, Слово стало плотию, не чрез такое соединение с плотию, какое бывает Ангела с призраком, образом случайным, — а чрез восприятие действительного естества человеческого, *восприимлет семя Авраамово*, как учил Павел: Евр. 2, 16. Божество соединилось с человечеством, приняв последнее в личное единство: *πολλοὶ γὰρ οἱ υἱοὶ τῆς σαρκὸς καὶ τοῦ αἵματος*, то и Он также восприял оныя; Евр. 2, 14. Это не то, что превращение, например, воды в вино, — человечество осталось человечеством с его свойствами и Божество не лишилось свойств своих, а только прикрылось немощною плотию». Архиепископ *Филарет (Гумилевский)*. Учение Евангелиста Иоанна о Слове. Чернигов, 1862, с. 17.

² В «Путеводителе» высказываются сходные мысли, также со ссылкой на Вар. 3, 38: концом же всего [Домостроительства спасения] было то, когда «пришла полнота времен» (Гал. 4, 4) и свершилось таинство, которое «предназначил Бог прежде веков к славе нашей» (1 Кор. 2, 7): Он послал Сына, рожденного от Приснодевы без семени мужского, чтобы сей Сын был зрим на

мение пререкаемо» (Лк. 2, 34)¹, как говорит Симеон, то Бог, будучи премудрым Промыслителем, предначертал в устроении и творении Адама образ и впечатление Своего Воплощения, Рождества и Вочеловечивания. Он предвозвестил Свое зримое и незримое, смертное и бессмертное устроение, дабы человек, видя самого себя, отбросил всякие сомнения и, став верующим, узрил бы Христа — зримого и незримого, Бога и вместе человека, смертного и бессмертного, от Девы рожденного. Поэтому обильный мудростью Мефодий в своем сочинении «Пир дев» говорит: «И сотворил Бог человека по подобному образу Образа Своего»², то есть по образу Христа, ибо Он есть «сияние» и «образ ипостаси» Отца (Евр. 1, 3)³.

2. Вот почему человек, в отличие от Ангелов и домашних животных, был создан не из одной сущности, но из неких двух, неподобных и иносущных вещей: материи и не-

земле и «с человеки поживе» (Вар. 3, 38). Anastasii Sinaitae Viae dux, p. 84.

¹ Согласно блаж. Феофилакту, «знамение есть крест, который доселе находит противоречие себе, то есть не принимается неверными. Называется и Воплощение Господа знамением, и знамением чудным, поелику Бог стал Человеком, а Дева — Матерью. И этому знамению, то есть Воплощению Христа, противоречат. Ибо одни говорят, что тело — с неба, другие — что оно призрачно, а иные пустословят еще иное». Благовестник, или Толкование блаженнаго *Феофилакта*, Архиепископа *Болгарскаго*, на Святое Евангелие, ч. 2. М., 1993, с. 27.

² Цитата из св. Мефодия очень свободная. См. русский перевод: Творения св. *Григория Чудотворца* и св. *Мефодия*, епископа и мученика, с. 74.

³ Ср. толкование блаж. Феодорита: «Сияние бывает и от огня и вместе с огнем; хотя виновником своим имеет огонь, однако же неотлучно от огня. Как скоро огонь, так скоро и сияние. Посему, если в вещах чувственных возможно — быть от чего-

материального, перстного и божественного, тленного и нетленного. И поскольку не мы пришли к Богу, а, наоборот, Бог пришел к нам, то [из этого можно заключить, что] прежде было вещественное, а затем уже к перстному [присоединилось] божественное. Далее, поскольку, как это написано об Адаме, к нему, приведенному Богом в состояние омертвелости, неподвижности и изступления, пришла жизнь, то [мож-

нибудь и быть соприсущим тому, от чего оно, то не сомневайся, говорит Апостол, что Бог Слово, Единородный Божий Сын, и рождается как Сын, соприсносущ Родившему, как Слово, которое есть *сияние славы*. Ибо как скоро слава, так скоро и сияние. Но слава всегда, посему всегда и сияние. И сияние одного естества с огнем. Следовательно, и Сын единоеестественен с Отцем... *И образ ипостаси Его*: то есть Сын имеет самостоятельное бытие, всецело показуя в Себе Отца, потому что носит на Себе Отчие черты. Сходно с сим сказанное Господом Филиппу: *видевый Мене, виде Отца* (Ин. 14, 9). Так многими именованиями божественный Апостол показал и преискренность рождения, и единосущие, и совечность. Поелику Божественное превышает всякий ум и одним только подобием невозможно изъяснить истину богословия, то проповедники истины бывают вынуждены достигать сего многими подобиями. Так богомудрый Иоанн именовал Сына Словом. Ибо поелику с человеческим рождением сопряжены страсть и время, то по необходимости наименовал Его Словом. А чтобы не подумал кто еще, будто бы Сын есть нечто несамостоятельное... то по необходимости присовокупил: и *Бог бе Слово* (Ин. 1; 1), и собственную ипостась Сына означая, и показывая единое естество, и научая, что рождение бесстрастно и не временно. Так блаженный Павел нарек Слово Сыном, показывая, что Оно по личному свойству Слова иное от Отца. Назвал же Его Творцом веков, научая сим, что Слово вечно; наименовал и *сиянием славы*, означая тем и совечность, и тождество сущности; присовокупил еще, что Оно есть *образ ипостаси*, научая вместе и тому и другому, и что Само по Себе имеет бытие; и показывает в Себе Отчие черты». Творения блаженного Феодорита, епископа *Киррского*, ч. 7. М., 1861, с. 561–563.

но предполагать, что в него] мертвого было вдохнуто животворное дыхание Божие (Быт. 2, 7)¹. Заметь: [Писание] гласит, что Бог привел к Адаму жизнь, вышедшую из него во сне и изступлении²; оба — я имею в виду Бога и Адама — были единомышленны, когда ребро, называемое жизнью, взялось от него.

¹ Преп. Анастасий предполагает наречение Адамом своей жены именем «Ева» (Быт. 3, 20). По толкованию свт. Филарета, «с первого взгляда представляется, что повествование о наречении жене нового имени *Евы*, то есть *жизни*, находится вне связи с предыдущим и последующим повествованием о падении человека и что самое имя *жизни* не прилично жене после осуждения на *смерть*. В разрешение сего затруднения толкователи полагают: а) что Моисей упоминает о наречении жены, предшествовавшем грехопадению, и желает обнаружить погрешность Адама в сем наречении, или б) что Адам, осужденный на смерть, именует жену свою жизнью в укоризну и уничижение; и в) что сим наименованием показывается неосмотрительность и надменность грешника, даже после осуждения; или г) что жизнь, которою Адам утешается в наименовании жены, есть отсрочка смерти телесной; или д) что жена именуется жизнью по разуму обетования, данного Богом о ее семени, долженствующем стереть главу змия, имеющего державу смерти, *и сделалась матерью всех живущих*, яко мать второго Адама, который есть *дух животворящий*, 1 Кор. 15, 45. Сия последняя догадка паче прочих соответствует порядку и духу повествования Моисеева и оправдывается примерами других имен, в которых праотцы заключали исповедание веры и упования, каковы суть имена Каина, Сифа, Ноя». Свт. Филарет Московский. Записки, руководствующие к основательному разумению Книги Бытия, заключающие в себе и перевод сея Книги на русское наречие, ч. 1. М., 1867, с. 71–72.

² Понимание «изступления» (*ἑκστασις*) и «сна» Адама у отцов Церкви весьма разнообразно. Например, свт. Иоанн Златоуст толкует их следующим образом: «Это было не простое изступление и не обыкновенный сон; но так как премудрый и благоискусный Создатель нашей природы хотел взять у Адама

Схолия: «Эти слова относятся ко Христу и Церкви».

Почему [Писание] гласит, что Бог «привел ее к Адаму» (Быт. 2, 22)? Не должны ли мы понимать «привел» следующим образом: то, что Бог взял от Адама, когда тот впал в сон греха и испытал изступление из нетления и бессмер-

одно из ребер его, то чтобы он не почувствовал бы боли и затем враждебного расположения к создаваемой из его ребра, чтобы, помня боль, не возненавидел создаваемое животное, для этого (Бог), погрузив (Адама) в изступление и как бы повелев ему быть объяту некоторого рода оцепенением, навел на него такой сон, что он совсем не чувствовал, что происходило (с ним)». Иже во святых отца нашего *Иоанна Златоустого*, Архиепископа Константинопольского, Избранные творения. Беседы на Книгу Бытия, т. 1. М., 1993, с. 120. Согласно блаж. Августину, «изступление» («экстаз») Адама «правильно будет разуместь как наведенный с тою целью, чтобы при помощи этого экстаза ум Адама сделался как бы участником ангельского воздействия и, вступив в святилище Бога, получил разумение будущего (Пс. 72, 17). Вследствие этого, проснувшись и как бы исполнившись пророчества, он, лишь только увидел приведенную к нему кость, т. е. жену свою, тотчас же сказал (Апостол [Еф. 5, 31–32] слова эти представляет великою тайною): *се ныне кость от костей моих и плоть от плоти моя. Сия наречется жена, яко от мужа своего взята бысть сия. Сего ради оставит человек отца своего и мать и прилепится к жене своей и будета два в плоть едину* (Быт. 2, 23–24). Хотя, по свидетельству Писания, эти слова были словами первого человека, однако Господь в Евангелии объявил, что их изрек Бог. *Несте ли*, говорит Он, *чли, яко сотворивый искони мужеский пол, и женский сотворил я есть. И рече: сего ради оставит человек отца своего и мать, и прилепится к жене своей и будета оба в плоть едину* (Мф. 19, 4–5). Отсюда мы можем думать, что вследствие экстаза, который наведен был на Адама, он мог сказать эти слова по вдохновению свыше, как пророк». Творения блаженного *Августина*, Епископа *Иппонийскаго*, ч. 8. Киев, 1915, с. 165. На такое понимание «экстаза» Адама у блаж. Августина оказала несомненное влияние аскетическая традиция тайнозрительного опыта. Влияние аналогичной традиции на гре-

тия, это же Он вновь привел к Адаму и восстановил в нем жизнь, пришедшую и прибывшую к нему на землю?

И потому Бог создал тело [человека] «от земли», а не из воды или огня, что намеревался соединиться с землей и прийти на нее. И опять же, Он постольку образовал это тело из четырех элементов и вдохнул в него Свое дыхание, поскольку Жизни Божией надлежало проникнуть во [все] четыре края [земли]. Или же, если позволено будет благочестиво изречь это: [Бог] потому устроил плоть из четырех [стихий], что после слова о Троице пришло четвертое таинство Воплощения Одного от [Святой] Троицы¹, ибо у Бога

ческом Востоке прослеживается, например, у свт. Феолипта, который в одном из своих аскетических трактатов замечает: когда Адам соблюдал заповедь, он обитал в раю; и тогда Бог, желая сотворить Еву, «наложи изступление на Адама, и успе» (Быт. 2, 21). Вследствие сна в Адаме бездействовала всякая чувственная деятельность (ἡρῶσεν ὁ Ἀδὰμ ἀπὸ πάσης τῆς κατ' αἰσθησὶν ἐνεργίας), и Бог произвел жену «и приведе ю ко Адаму» (Быт. 2, 22), просветив (διεφώτισεν) через нее Адама. Поэтому он, смотря на нее, стал изрекать то, что не видел очами и не познал в мыслях. Далее святитель, опираясь на это место Священного Писания, развивает теорию тайнозрительного «экстаза». См.: *Theoleptus of Philadelphia. The Monastic Discourses. A Critical Edition, Translation and Study by R. E. Sinkewicz. Toronto, 1992, p. 360–362*. Преп. Анастасий, как это явствует из дальнейшего контекста, понимает «изступление» Адама в смысле некоего (временного?) «исхода» из нетления и бессмертия, а «сон» — в смысле «сна греховного». По этому поводу свт. Филарет замечает: «Некоторые представляют сей сон действием некоторогоклонения его (Адама. — А. С.) к чувственному от духовного». *Свт. Филарет Московский. Указ. соч., с. 48*.

¹ Так, думается, лучше переводить это выражение (μετὰ τὸν τριαδικὸν λόγον τέταρτον τὸ τῆς σαρκώσεως τοῦ ἐνὸς τῆς Τριάδος μυστήριον ἐπληδήμησαν), подчеркивающее, вероятно, связь и одновременно «иерархическую подчиненность» учения о Домостроительстве спасения триадологии.

не случается ничего необдуманного, поскольку Он «вся премудростью сотворил» (Пс. 103, 24)¹. Отсюда он и все творение исполнил в семь дней, дабы была явлена нетварная Троица; ибо [число] семь твари и три Нетварных [Лица Троицы] составляют вместе полноту числа десяти².

¹ В «Собеседовании о псалмах», приписываемых свт. Иоанну Златоусту, но вряд ли принадлежащих ему, данное место «Псалтири» объясняется следующим образом: «Пройдя мыслью все сказанное и во всем обнаруживая великое попечение Божие, пророк прерывает свою речь прославлением Бога, говоря, что все дела Божии удивительны, достойны изумления и исполнены мудрости. Оказалось, что и ночь, иногда порицаемая нечестивыми, весьма полезна, и бесплодные деревья полезны в других отношениях, и породы животных во многих отношениях пригодны для людей... Премудрость же Божия, с которою Бог все сотворил, есть Господь». Полное собрание творений св. *Иоанна Златоуста* в двенадцати томах, т. 5, кн. 2. М., 1996, с. 747.

² Символика чисел, наблюдаемая здесь у преп. Анастасия и восходящая в конечном счете к пифагорейству, оказала влияние на мирозерцание многих древнецерковных писателей, иногда посредством Филона Александрийского. См. на сей счет ценные наблюдения русского патролога И. Адамова относительно мировоззрения св. Амвросия: «Числа и сами по себе имеют глубокое внутреннее значение. В истории аллегория очень часто связывалась с детально разработанной символикой чисел. Получив первоначальную свою обработку в школе пифагорейцев, эта символика затем культивируется стоиками для целей их аллегорического объяснения Гомера и мифологии. Очень широко ей пользуются и писатели Александрийской школы. В сочинениях Амвросия мы встречаем подробное объяснение следующих чисел: двух, четырех, семи, восьми, десяти, пятнадцати, сорока и отчасти трехсот восемнадцати. Некоторые из них напоминают Филона. Число два в символике Филона служит образцом чувственного естества, разделяемого и рассекаемого на свои составные части. У Амвросия два также есть *numerus divisus*. Число четыре для Филона приобретает значение как число совершенства (*ἀριθμὸς τέλειος*), так как оно служит источником десяти, числа еще более совершенного,

Но, возвращаясь к предшествующему, мы [можем сказать], что устройство и состояние человека обнаруживает [создание его] по образу и по подобию Христа, а образование человека в [материнской] утробе ясно указывает нам на ипостасное единение Христа. Ибо когда происходит за-

всесовершенного (δεκάδος τῆς παντελείας): то, что десять есть в своем существе (ἐντελεχεία), то четыре представляет собою потенциально (δυνάμει); это — потому, что десяток складывается из всех чисел от одного до четырех, сложенных вместе; причем число четыре здесь является самым последним и решающим. И у Амвросия tetras есть самое пристойное из остальных чисел (omnibus numeris apta sit) и вместе корень и основание десятка (radix quaedam decimae ac fundamentum). Для этого нужно сложить все числа от одного до четырех включительно: к одному прибавить два будет три; эта сумма из трех и следующих после двух числа три дадут шесть, а шесть в соединении с четырьмя образуют десять. В силу своего совершенства число четыре имеет важное значение в устройстве мира: соответственно с ним существует четыре мировых стихии, из которых создано целое, четыре времени года. У Амвросия это число воплощается также и в религиозных предметах и церковно-исторических событиях: полное и совершенное Евангелие распадается на четыре книги; существует четыре мистических животных; вселенная состоит из четырех частей, из которых собраны сыны Церкви, пришедшие с востока и запада, севера и юга. Число семь было предметом особых симпатий Филона. Это — число священное, занимающее совершенно исключительное положение в ряду других чисел в пределах десятка: остальные числа или рожают новое число, но сами не происходят от другого, или сами происходят от другого, но не производят нового, или же, наконец, вместе и происходят и порождают; единица, например, порождает все остальные числа десятка, но сама ни от одного из них не происходит; восемь состоит из двух четверок, но не служит источником другого числа в десятке; четыре же вместе и происходит от двух, взятых два раза, и, будучи умножено на два, дает восемь. Только одна седмица (ἑβδομάς) не имеет ни того, ни другого, ни третьего свойства. Поэтому некоторые философы уподобляли ее победе, не имев-

чатие человека, то в материнской утробе сочетаются душа и тело в неизреченном и необъяснимом, двояком и обоюдосуществующем соединении и слиянии. И ни тело не образовывается и не устрояется раньше, чем душа, ни душа не упреждает тело и не предсуществует ему¹; но смертное и

шей матери, и Девственнице, вышедшей из головы Зевса. Амвросий усвоил себе точно такой же взгляд на природу седмицы; даже самое слово *hebdomas* употребляется у него весьма часто. Семь — число чистое и священное (*mundus et sacer septimus numerus*); оно само ни с чем не смешивается и не происходит от другого; и, как ничего из себя не рождающее, справедливо называется девой (*virgo*); и, как совершенно непричастное матерному рождению и соитию женщины, хотя и носит женское имя (*hebdomas*), но имеет мужескую благодать освящения (*viriles habet sanctificationis gratiam*). Вследствие этого седмица приобретает в глазах Амвросия такое же исключительное значение в системе мирового устройства, какое ей приписывает Филон». *Адамов И.* Св. Амвросий Медиоланский, с. 200–202.

¹ **Схолия:** «Следует заметить, что души не предсуществуют телам, как то болтает суетный Ориген». — Во времена Оригена еще не существовало четко устоявшегося церковного мнения по вопросу о происхождении души. Об этом говорит св. Памфил, защищающий Оригена: «Пусть даже эта теория (предсуществования душ. — А. С.) менее вероятна, чем обе другие теории происхождения души, во всяком случае Ориген не может быть обвиняем за нее как еретик, потому что, по недостатку точного церковного учения об этом предмете, одни держатся одного, другие — другого, третьи — третьего мнения о происхождении души, а главное, потому, что Ориген и не думал выдавать этой теории за что-либо большее, чем за свое личное мнение, вовсе не навязывая ее никому как догмата». Примерно в том же духе высказывается и Руфин Аквилейский. По мнению Г. Малеванского, также в пользу Оригена можно указать на то, «действительно в его время касательно происхождения души человеческой не было одного, всеми безусловно признаваемого определенного церковного учения (да и не только в его время, но и долго еще и после него), равно как и то, что Ориген, считая себя в этом случае свободным держаться

бессмертное, словно две инородные сущности, взаимосочетаются; [образно] являя ипостасное единение двух инородных сущностей Христа — бессмертного Божества и смертного человечества Его.

какого-либо одного из существовавших в его время мнений и выбрав из них, как более вероятное, мнение о предсуществовании душ, не только не утверждает, однако, этого мнения как догмата, но, всегда выражаясь предположительно и колебательно, предлагает его только как свое личное мнение, которое всякий свободен сам проверить, обсудить и затем уже принять или отвергнуть и от которого он сам готов отказаться в пользу всякого другого мнения, если бы оно кем-либо было более твердо и основательно поставлено». См.: *Малеванский Г.* Догматическая система Оригена // Труды Киевской Духовной Академии, 1870, т. 1, с. 562–564. Собственно говоря, в учении Оригена наличествует не столько *теория предсуществования душ*, сколько *гипотеза предсуществования умов (духов)*: изначально Богом был сотворен мир разумных духов (ангельский мир), обладающих свободой воли и составляющих единство (ἐνᾱς); затем это единство, вследствие злоупотребления некоторыми духами своей свободной волей, распалось, и согрешившие таким образом духи «ниспали», став душами и облачившись в тела. См.: *Karpp H.* Probleme altchristliche Anthropologie. Biblische Anthropologie und philosophische Psychologie bei den Kirchenvätern des dritte Jahrhunert. Gütersloh, 1950, S. 191–195. Эту гипотезу Оригена, как и некоторые другие ошибочные его взгляды в ходе последующей истории Церкви, неразумные последователи александрийского богослова стали возводить в ранг «догмата» (подробно см. наше предисловие к кн.: Творения аввы *Евагрия*. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994, с. 24–52). И таким образом, по словам В. В. Болотова, явились «оригенисты, от которых Ориген несомненно бы отрекся». *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви, т. IV. М., 1994, с. 386. В результате осуждения данного «оригенизма» Церковь не признала и теорию «предсуществования душ», приняв гипотезу творения душ. Поэтому, как мудро замечает преосвященный Сильвестр, лучше держаться этой гипотезы (но не *догмата*) «как гипотезы, более гармонирующей

Если кто-нибудь поймет божественное изречение: «Сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему» как относящееся к внутреннему и незримому человеку нашему, то он вряд ли погрешит [против истины]¹. А слова: «Вот, Адам стал» — после преступления [заповеди] — «как один из Нас» (Быт. 3, 22), ясно и недвусмысленно представляют телесную плотность Воплощения Бога Слова, Одного от [Святой] Троицы. Следует отметить, что [лишь] тогда, когда [Адам] стал вещественным и тленным, ему было сказано: «как один из Нас». Утверждающие, что Бог изрек это, насмехаясь над ним, обманутым змием, пусть обратят внимание на то, что глас Божий не созвучен совету змия. Ибо змий говорит: «вы будете, как боги» (Быт. 3, 5), но Бог не изрекает: «Вот, вы стали, как боги», а говорит: «Вот, Адам стал, как один из Нас». Если змий словами «вы будете, как боги» научает прародителей наших многобожию, то Бог обращается к Адаму не от лица множества, но от лица единого [Бога], и говорит: «Стал, как один из Нас», то есть как Один из Святой Троицы. Если бы это речение было порицающим, то упрек следовало бы сделать обоим, и особенно жене,

с духовною природою души; но только следует при этом помнить, что происхождение душ человеческих составляет тайну, ведомую одному Богу, о которой только гадать может отчасти наш разум, но которой разгадать он не в силах, потому что она стоит выше всякого опыта и не ясно открыта в слове Божиим». Епископ *Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия, т. III, с. 314–315.

¹ Ср. рассуждение свт. Тихона Задонского: «Видишь красного человека, ангелоподобного, от сего возведи ум твой ко внутреннему человеку, то есть душе, и помысли, коль краснейшая душа — образ и подобие Божие, которую Бог в таком и так красном обиталище поселил». Схиархимандрит *Иоанн (Маслов)*. Симфония по вторениям святителя Тихона Задонского. М., 1996, с. 310.

введшей Адама в заблуждение¹. Однако так или иначе, но в устройении сложного Адама² было ясно предначертано

¹ Толкование преп. Анастасием Быт. 3, 22 в «христологическом ключе» и в аспекте Домостроительства спасения представляется достаточно своеобразным в русле общей святоотеческой экзегезы. Обычно это место Священного Писания изъясняется в совсем другом плане. См., например, у свт. Иоанна Златоуста: «Этимися словами (Писание) хочет напомнить нам о том обмане, которым диавол чрез змия обольстил (первых людей). Диавол сказал им, что *аще снете, будете яко бози* (ст. 5), и они, надеясь сравняться с Богом, дерзнули вкусить; поэтому и Бог, желая вразумить их, привести в сознание греха и показать, как велико их преслушание и чрезмерно обольщение, говорит: *се Адам бысть, яко един от нас*. Эти слова выражают большее посрамление, могущее поразить преступника». Иже во святых отца нашего *Иоанна Златоустаго*, Архиепископа Константинопольского, Избранные творения. Беседы на Книгу Бытия, т. 1, с. 158. В сходном смысле выдержано и толкование блаж. Феодорита: «Поелику диавол говорил: *будете яко бози, ведяще доброе и лукавое* (Быт. 3, 5), преступившему же заповедь изречено смертное определение; то Бог всяческих изрек сие в укоризну, показывая лживость диавольского обещания». Творения блаженного *Феодорита*, епископа *Киррского*, ч. 1. Сергиев Посад, 1905, с. 39. Согласно же блаж. Августину, здесь «напоминается гордецу, по какому поводу он возжелал внушенного змием: *будете яко бози*. *Се*, говорит, *Адам бысть яко един от Нас*. Это — слова Бога не столько посмевающегося над ним, сколько устрашающего других, чтобы они не были такими же гордецами: ради них все это и описано». Творения блаженного *Августина*, Епископа *Иппонийскаго*, ч. 8, с. 246. По мнению преп. Максима, «поскольку диавол вместе со [своим] советом научил [уже] человека многобожию, *изрекши: вонъже аще день снете от древа, отверзутся очи ваши, и будете яко бози, ведяще доброе и лукавое* (Быт. 3, 5), постольку Бог, как бы подыгрывая, иронизируя и упрекая, для обличения поверившего диаволу человека говорит во множественном числе: *бысть яко един от нас*, [высказываясь] относительно мысли о Божестве, внушенной Адаму обманом змия». Творения преподобного *Максима Исповедника*. Книга II. М., 1994, с. 135.

² Данное выражение (ἐν τῇ τοῦ συνθέτου Ἀδὰμ κατασκευῇ) подразумевает «сложную ипостась человека, состоящего из души

таинство Вочеловечивания Христа, и поэтому он назван ставшим словно Одним [из Святой] Троицы.

3. Заметь, что мы даже в самой малой степени не искажаем насильно повествование [о сотворении человека], говоря следующее: Адам отображает и предотпечатлевает Воплощение и телесную плотность человеческого рождения нетленного и невещественного Бога Слова и в том, что он, вместо нетленного, бессмертного и близкого к невещественному тела, которым обладал [до грехопадения], был переоблачен Богом в тело нынешнее — более дебелое и страстное. Этот пример, я имею в виду наготу и одевание Адама, показывает, как это представляется и божественным Григориям, что нагой и непокрытый Бог Слово будет покрыт и облачен в некие нерукотворные и богозданные, кожаные и плотные ризы нашего естества¹. Поэтому человек и был со-

и тела, по аналогии со «сложной Ипостасью» Христа, соединившего в Себе две природы. Православные авторы, начиная с VI в., активно использовали выражение «сложная ипостась» в противоположность «сложной природе» монофизитов. Именно в подобном полемическом контексте употребляет преп. Анастасий в «Путеводителе» выражение «единая сложная Ипостась Христа» (μίαὴν Χριστοῦ σύνθετον ὑπόστασιν), считая, что «следует исповедовать во Христе две природы, нераздельно соединенные в единой сложной Ипостаси». См.: Anastasii Sinaitae Viae dux, p. 90, 182.

¹ На такой смысл наготы и одевания Адама указывают и св. Григорий Богослов и св. Григорий Нисский. Первый говорит: «Когда же, по зависти диавола и по обольщению жены, которому она сама подверглась как слабейшая и которое произвела как искусная в убеждении (о немощь моя! Ибо немощь прародителя есть и моя собственная), человек забыл данную ему заповедь и побежден горьким вкушением, тогда чрез грех делается он изгнанником, удаляемым в одно время и от древа жизни, и из рая, и от Бога; облекается в кожаные ризы (может быть, в грубей-

творен нагим и не являлся самооблаченным наподобие скотов и птиц, обладающих [естественно] присущим им покровом благодаря перьям, толстой коже, шерсти и волосам. А

шую, смертную и противоборствующую плоть), в первый раз познает собственный стыд и укрывается от Бога. Впрочем, и здесь приобретает нечто, именно смерть — в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным». Святитель *Григорий Богослов*, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений в 2-х томах, т. 1, с. 528. Нисский святитель же замечает: «Когда первые человеки коснулись запрещенного и обнажили себя от одного блаженства, тогда Господь налагает на первозданных *ризы кожаны* (Быт. 3, 21), как мне кажется не к сим именно козам обращая смысл речи (ибо с каких закланных животных сняты кожи и примышлено одеяние людям?), но поелику всякая кожа, отделенная от животного, мертва, то думаю, что после сего Врачующий нашу порочность, чтобы не навсегда в нас оставалась она, конечно промыслительно, наложил на людей возможность умирать, которая была отличием естества бессловесного. Ибо риза есть нечто совне на нас налагаемое, служащее телу на временное употребление, несродняющееся с естеством. Посему, по особому смотрению, с естества бессловесных перенесена мертвость на естество, сотворенное для бессмертия, покрывает его внешность, объемлет чувственную часть человека, но не касается самого Божия образа». Творения святого *Григория Нисского*, ч. 4, с. 29. В сходном смысле выдержано и толкование свт. Филарета: «Но хотя и справедливо то, что тело человеческое сделалось грубым и смертным по грехопадению, однако нельзя сказать, что человек до сего был наг от плоти; ибо тело его создано еще прежде души, и данные ему одежды кожаные, по крайней мере в собственном смысле, также не означают плоти, как и первый — его собственный опыт одежды — смоковые листья. Не свойственно было бы также одеждami *кожаными* называть *одежду из волны* или из *коры* растений; но всего ближе разуместь под сим наименованием *одежду из звериной кожи*. Поелику же начинающаяся потребность таковой одежды предполагает начинающееся состояние нынешнего человеческого скотоподобного тела и поелику Моисей обыкновенно описывает видимое, а под видимым заключает со-

человек, будучи [первоначально] нагим, нетленным и бессмертным, [затем] был облачен в бессемянные кожаные ризы во образ и подобие нагого Слова; ибо Бог [облачил Адама], не совлеки и не отняв [эти ризы] у какого-либо скота, но бессемянно и боголепно поставил его над [всяким прочим] естеством. Отсюда ризы эти — не скотоподобны, не берут свое начало в неразумном естестве, но, как и сам человек, созданы руцой Божией¹. Ведь [тем самым] ясно и несом-

зерцаемое, то слова: *сделал Бог Адаму и жене его одежды кожаные*, действительно предполагают и то, что *Бог дал падшим человекам плоть скотоподобную*». Святитель Филарет Московский. Указ. соч., с. 72. Впрочем, в древнецерковной письменности существовала и оппозиция подобному толкованию. См., например, у блаж. Феодорита: «Любители иносказаний кожами называют смертную плоть. Иные же утверждали, что ризы сии были приготовлены из древесной коры. А я не допускаю ни того, ни другого; потому что одно толкование принужденно, а другое слишком баснословно. Если Божественное Писание говорит, что тело создано еще прежде души, то не баснословно ли утверждать, будто бы по преступлении заповеди прияли прародители смертную плоть? Входить же в разыскания, откуда взяты Богом кожи, и поэтому выдумывать новый род одежды кажется мне излишним. Посему должно довольствоваться написанным, знать, что Зиждителю всяческих ничто не трудно, и удивляться беспредельной Его благодати; потому что печется Он и о преступивших заповедь и не оставил нагими возымевших нужду в одежде». Творения блаженнаго Феодорита, епископа Киррского, ч. 1, с. 39. Преп. Анастасий, как это видно из последующего, развивает иной тип толкования («христологический»), хотя и опирается при этом на свв. каппадокийских отцов.

¹ Эта фраза преп. Анастасия (οὐτε κτηνώδης ἐξ ἀλόγου φύσεως ἦν ὁ χιτών, ἀλλὰ θεόπλαστος, καθὰ καὶ ὁ ἄνθρωπος) проявляет одну из сущностных черт его антропологии: учение о богозданности всего человека, включая его телесную природу. Преп. Анастасий отходит от толкования «риз», восходящего к Филону Александрийскому, согласно которому они есть «нынешняя наша при-

ненно предначертана богозданная и бессемянная плоть Бога Слова, которую соделал Ему [Сам] Бог, подобно тому, как сотворил Иаков пеструю ризу собственному сыну Иосифу (Быт. 37, 3)¹. И если кожаные ризы не предначертали Воплощения нагого второго Адама, то почему Бог не одел его в ризы виссоновые, льняные или [сотканные] из какого-либо иного материала?

рода, наше грубое биологическое состояние, столь отличное от прозрачной райской телесности». *Лосский В. Н.* Очерк мистического богословия восточной Церкви. Догматическое богословие, с. 247. Но, отходя в частном моменте от толкования, широко распространенного в древнецерковной письменности, он, рассматривая антропологическую проблему в христологической и сoterиологической перспективе, остается в общем русле святоотеческой традиции. Ибо «*святоотеческое богословие* в высшей степени определенно раскрывает ту истину, что вечная жизнь — «жизнь не души только, но вместе и тела». Не только «душа христианина» становится «причастною Божеского естества» (κοινωνὸς θεϊαῦς φύσεως), но и тело, — человек соединяется с Богом духовно и телесно. Христос воспринял человеческую плоть, чтобы и образ (Божий), спасти и жизнь обессмертить. «Чрез ум Бог обитал в телах святых». Таким образом, не только «душа», но и «тело» «соделались домом Божиим». И это потому, что «Господь весь пребывает с душею в теле ее». Христос воспринял на Себя целого человека с душею и телом, почему и наше спасение совершается тем и другим». *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. М., 1996, с. 53–54. См. также примеч. 60 к первому «Слову».

¹ Церковный сирийский писатель IV в. Афрат Персидский Мудрец также ссылается на это место Священного Писания, говоря о ветхозаветных прообразах Господа. По его словам, преследуемый Иосиф есть образ гонимого Иисуса; Иосифа его отец облачил в ризу — и Иисуса Его Отец [Небесный] одел в тело, взятое от Девы. См.: Aphraate le Sage Persan. Les Exposés, t. II. Ed. par M.-J. Pierre // Sources chrétiennes, N 359. Paris, 1989, p. 819.

Затем возникли мифы манихеев, ниспровергающие это [Слово Откровения] и говорящие о двух началах и двух противоположных богах: благом и злом. [Согласно их учению], один [бог], как благой, есть творец нетелесной души нашей, а другой — [бог] злой — есть создатель тела нашего. Опять же [бог] благой является создателем света, а [бог] злой — творцом тьмы; благой бог обрел свое впечатление в древе жизни, а древо познания [добра и зла] есть впечатление злого бога; благой бог создал бессмертного и нетленного человека, а бог злой облачил его в кожаные ризы и смертную дебелость этой плоти, соделав человека тленным. Таким образом, злой бог является создателем плотского рождения всего нашего человечества и творцом смертного [человека]¹.

¹ В этом абзаце преп. Анастасий кратко, но достаточно верно характеризует ересь манихейства. Родоначальник ее перс Мани (216 — 274/277) вырос в иудеохристианской секте элкасаитов (в мировоззрении которой значительный удельный вес занимали элементы гностицизма), выступив затем как «реформатор» внутри нее и образовав собственную секту: она быстро стала приумножаться и распространяться по всему миру. В результате содалась как манихейская «церковь» (а точнее, «антицерковь») со своей иерархией и своим «орденом монахов» («избранными»), имеющая претензию на то, чтобы превратиться в мировую религию и вытеснить христианство. Манихеи развили бурную миссионерскую деятельность, имели свой канон «священных писаний» и создали огромное количество литературных произведений на разных языках. По своему мировоззрению манихейство было религией синкретической (с ярко выраженным гностическим субстратом), включая в себя элементы христианства (сильно искаженные), зороастризма, буддизма и пр. Данная религия зиждилась на онтологическом дуализме, т. е. признании двух изначальных принципов бытия: Бога (Света) и материи (тьмы). Изменяя свое обличье (при неизменности принципиальных установок) в различных культурно-религиозных ареалах, манихейство привлекало к себе людей красочным мифоло-

Такова вздорная болтовня манихеев. Церковь же Христова держится вдали от подобных [басней]; она внимает [глаголам Священного Писания, утверждающим], что человек создан по образу Божию; что после преступления [заповеди] он вновь услышал от Бога: «вот, Адам стал как один из Нас» (Быт. 3, 22); что, словно нежно любящим отцом, он был облачен Богом в [кожаные] ризы, заботливо приготовленные Им как покров [для души]; что Адам произ-

гизмом мышления, претендующего на разрешение всех загадок мирового бытия и человеческой жизни. На теле христианской Церкви оно наиболее активно паразитировало в IV–V вв.; в VII в., когда писал преп. Анастасий, собственно манихеев в Византии было немного, но вскоре эта ересь возрождается в лжеучении павликиан и богомилов. Из многочисленных общих работ по манихейству можно указать: *Puech H.-Ch. Le manichéisme. Son fondateur, sa doctrine.* Paris, 1949; *Polotsky H. J. Manichäismus // Der Manichäismus. Hrsg. von G. Widengren. — Wege der Forschung, Bd. 168.* Darmstadt, 1977, S. 101–144; *Decret F. Mani et la tradition manichéenne.* Paris, 1974, p. 42–173; *Asmussen J. P. Manichaean Literature.* N.Y., 1975, p. 6–36; *Rudolph K. Die Gnosis. Wesen und Geschichte einer spatantiken Religion.* Göttingen, 1980, S. 352–379. Манихейская антропология, основывающаяся на онтологическом дуализме, которую эскизно наметил здесь преп. Анастасий, встречается у многих древнецерковных полемистов, развенчивающих прелестную суть этой ереси. Например, епископ Тит Бострийский (IV в.) так определяет суть этой антропологии: манихеи утверждают, что всякая душа берет исток свой в «уделе Блага» (τῆς μερίδος τοῦ ἀγαθοῦ), а тело — в материи. См.: PG 18, 1085. Известный подвижник и святитель IV в. Серапион Тмуитский высказывается аналогично по поводу этой части манихейского лжеучения: тело свое мы носим от сатаны, а душу имеем от Бога; поэтому тело, исходя от злого начала, по естеству является злом (πέφυκε κακόν), а душа по природе добра (πέφυκε καλή), беря начало в изначальном Добре. См.: *Adam A. Texte zum Manichäismus.* Berlin, 1969, S. 39. Именно отталкиваясь от этой еретической антропологии, преп. Анастасий и развивает далее свои мысли.

вел потомство, согласно благословению Божию, гласящему: «плодитесь и размножайтесь, и наполняйте землю» (Быт. 1, 28)¹; что [Бог] предназначил его быть отцом всему миру;

¹ Ср. толкование свт. Иоанна Златоуста: «Слова: *раститеся и множитесь и наполните землю* сказаны, как всякий знает, и к бессловесным животным и пресмыкающимся; а слова: *господствуйте ею и обладайте* только к мужу и жене. Примечай человеколюбие Божие: еще прежде создания жены Бог делает ее участницей владычества (над тварями) и удостоивает благословения». Иже во святых отца нашего *Иоанна Златоустаго*, Архиепископа Константинопольскаго, Избранные творения. Беседы на Книгу Бытия, т. 1, с. 78. Архимандрит Феодор (Бухарев) приводит на сей счет следующее толкование свт. Филарета Московского (затем развивая его мысли): «Кому дано сие благословение Божие: *раститеся и множитесь* — телу ли человека, которое без души и не понимает сего благословения, и не может исполнить оно, или целому человеку и особенно душе его?» И сам же далее положительно изъясняет мысль творческого благословения: «Творческое слово: *раститеся и множитися*, насадило в Адаме способность рождать благословенных чад и передавать им в наследие образ Божий, по которому сам сотворен»... И в самом деле — присовокупи к сему со своей стороны, — поелику бытие по Образу Божию, по Творческой мысли о человеке и самому действию творения его есть существенное отличие человека от других тварей видимых, поелику это сообщило и самому супружескому союзу первозданных значение, возвышающееся над плотским к духовному, поелику, наконец, с мыслию о размножении человеков соединена и мысль о владычестве их над низшими тварями, обуславливаемом собственно образом Божиим, то ясно и несомненно, что в благословении творческом разумеется размножение человеков с образом в них Божиим, утвержденным... в душе, и из оной просиявающим своим духовным светом и в самое тело человеческое. Самый же образ Божий в человеке... означает напечатленную в духе, впрочем и в самое тело долженствующую преобразовывать, сообразность с Сыном Божиим, с тем нераздельное внутреннее участие ради Его в Отеческой Божеской любви, сообщаемых в силе и благе Св. Духа. Итак, первозданным мужу и жене дано творческое благословение рож-

что естество его, восшедшее на престол херувимский, прославляется всем ангельским воинством, поклоняющимся ему. И Церковь, взирая на такого рода блага, которыми обладал Адам после своего преступления, не дерзает говорить, будто некий злой [бог] является причиной и дарователем столь великих благ наших. Наоборот, [она утверждает], что некие таинства, божественные и неизреченные Домостроительства были предотпечатлены и в раю, и в плоде, и в [кожаных] ризах, и в древе, и в наготе [Адама], и во сне, и в изступлении [его], и в приражении [греховного помысла первым людям]¹, в изгнании [их из рая], и в самих наименованиях,

дать детей не только по телу, но и по душе их, рождать не только в физическую или животную жизнь, но и в сообразование с Сыном Божиим, в общение жизни Божией — благодатной, и таким образом рождать не только своих естественных потомков, но вместе и благодатных чад Божиих. Так, в великом даре человечеству — чадородия, по творческому устройению, сокрыт был или таинственно изображен более чрезвычайный дар благодати — рождения духовного». См.: Архимандрит Феодор (Бухарев). О миротворении. СПб., 1862, с. 81–82.

¹ Так мы понимаем это весьма неопределенное выражение преп. Анастасия (ἐν τῇ προσβολῇ). В аскетической письменности термином *προσβολή* «обозначается такое представление какого-нибудь предмета или действия, соответствующих одной из порочных склонностей природы человеческой, которое или под влиянием внешних чувств, или вследствие своей связи с психологической работой памяти и воображения, по законам ассоциации, входит в сферу сознания человека. Психический момент, обозначаемый термином *προσβολή*, сам по себе еще нимало не выражает и не предполагает свободного участия человека. Появление в сфере сознания человека впечатлений и представлений очень часто совершается *помимо* воли человека, *вопреки* его желанию, *без* всякого его собственного свободного участия, по закону психологической необходимости, поскольку впечатления от внешних предметов могут отличаться принудительностью чисто внешнего непреодолимого вторжения, а представления постоянно могут возникать по законам ассоциации, действие и про-

и в наружном виде [Адама и Евы], и во всем, что [повествуется] там, — все это обращает взор наш к Воплощению Христа и предизображает Его.

явление которых иногда трудно контролируются волею». Вместе с тем «для воли *προβολή* является пробным камнем, поводом к обнаружению той или иной ее настроенности, доброй или злой качественной определенности. В склонении воли человека в пользу того или иного мотива, появившегося в сознании, — в сторону добродетели или порока — и проявляется собственно свобода человеческого выбора». См.: Зарин С. М. Аскетизм, с. 250–253. Вероятно, преп. Анастасий предполагает, что первые люди не выдержали такого искушения «приражением» со стороны змия и внутренне «самоопределились» по отношению к нему, позволив греху пустить корни и произрасти в их душах. Ведь «Бытописатель в излагаемом им разговоре змия с Евою показывает, что *первым моментом греха было сомнение и недоверие* Евы к Божественной благодати, усиленные горделивою надеждою на равноправное отношение к Богу (3, 5). Вслед за внутренним самоопределением в сторону греха и только *вследствие этого самоопределения* в Еве просыпается и *чувственное возбуждение*, которое и было последним моментом, граничащим с актом греха: *«и увидела жена, что древо хорошо для пищи, и что оно приятно для глаз и вожделенно, потому что дает знание»*. Этим и заключился процесс самоопределения ко греху: *«и взяла (Ева) плодов его и ела и дала также мужу своему, и он ел»* (3, 6). Если мы сведем все сказанное к краткой формуле, то определение сущности первородного греха по его внутренней психологической стороне с ветхозаветной точки зрения может быть только такое: *грех не есть необходимый момент развития или, точнее, саморазвития человека, но он есть продукт свободно избранного решения, основанный на акте свободной воли (формальный принцип греха) и обусловленный недоверием к Богу, возбужденным злой силой, с одной стороны, и стремлением к самовозвышению над установленными Богом границами, с другой (реальный принцип греха)»*. Введенский Д. Учение Ветхого Завета о грехе. Сергиев Посад, 1901, с. 110–111. Наоборот, Господь, «второй Адам», решительно и бесповоротно отверг подобное «приражение», исходящее от лукавого, о чем свиде-

Схолия: «Решение [вопросов, поставленных в] этих главах, находится в нашей книге о Шестоднев»¹.

И поскольку мы показали, что Адам [сотворен] по образу и подобию Христа, постольку все высказываемое и свершаемое относительно Адама, за исключением только греха, есть по образу Христа².

4. Некоторые утверждают, что человек был создан по образу Божию, когда образ Бога Слова стал обитать в нем, а

тельствует евангельское повествование (Мф. 4, 1–11; Мк. 1, 12–13; Лк. 4, 1–13).

¹ Вероятнее всего, что схолия принадлежит самому преп. Анастасию и, может быть, подтверждает его авторство в отношении «Двенадцати книг на Шестоднев» (PG 89, 851–1077), которое подвергается сомнению со стороны некоторых патрологов. Обсуждение данной проблемы см. в предисловии К.-Х. Утемана к изданию, послужившему основой для нашего перевода: Anastasii Sinaitae Sermones duo in constitutionem hominis secundum imaginem Dei necnon Opuscula adversus monotheletas. Edidit K.-H. Uthemann // Corpus Christianorum. Series Graeca, v. 12. Turnhout-Leuven, 1985, p. CXXXIX-CL. См. также: Clavis Patrum Graecorum, v. III. Cura et studio M. Geerard. Turnhout, 1979, p. 462–463 (здесь это сочинение, греческий текст которого еще полностью не издан, причисляется к разряду произведений, авторы которых, носящие имя Анастасий, точно не установлены: Anastasiana incertae originis).

² Ср. рассуждение современного православного экзегета по поводу Быт. 3, 22: «Обратим внимание на первые слова этой речи Бога: *Вот Адам...* Буквально: *Се — Человек!* Адам Всеродный стоит перед Богом, соединяя в себе самом все человечество. И Бог как бы с горечью говорит: *Вот Адам...* Здесь как бы изъяснение горестной мысли, что человек не оправдал себя перед Творцом. Тот, кто был сотворен по образу и подобию Творца, тот, в кого было вдунуто *Божественное дыхание*, тот, кто был замыслен так, чтобы стать *причастником Божественного естества*, но унижившийся до желанья хищнически добыть себе то, к чему он был предназначен *от начала*, стоит перед Высшим Судьей, не

[сотворен] по подобию он был тогда, когда совоскрес из мертвых со Христом и вместе с Ним возсел на троне херувимском, став сопрестольником Бога Отца и Святого Духа. [Лишь] тогда, [по их мнению], Адаму подлинно подобают слова, сказанные Богом: «вот, Адам стал как один из Нас» (Быт. 3, 22).

желая осознать своей вины, а лишь жалуюсь, что его склонила ко греху сама жизнь (*Ева*), дарованная ему Творцом. Но вот в свете Нового Завета нам зрится сошедший в мир Сын Божий. Он, униженный и оскорбленный до крайней степени, увенчанный терновым венцом, стоит в *рабьем зраке*, будучи выведен Пилатом на судилище тех, которые настолько злы, что поистине могли быть названы *сынами диавола*. Он стоит, обреченный на самую позорную, самую мучительную крестную казнь, через которую принесет спасение Адаму Всеродному, ибо *Древо Крестное* отождествляется с *Древом жизни*, если Адам сможет стать *Новым Человеком*. И Пилат, неведомо для себя, произносит те вещие слова, которые некогда произнес Бог, видя перед Собой праведно осужденного Адама: *Се — Человек!* (Ин. 19, 5). С тех пор этот Человек в своем духовном превосходстве станет идеалом для всего человечества. Когда *настала полнота времен*, Бог по неизреченной любви Своей к человечеству послал на землю Сына Единородного — не для того, чтобы судить Адама Всеродного, но чтобы спасти его. И Он, воплотившись и став истинным, но безгрешным человеком, прошел на Земле путь, обратный тому, который предложил человеку змий. Он, будучи образом Божиим, не пожелал хищением стать *как Бог*, но смирил Себя, разделив с людьми их тяжкую судьбу (Флп. 2, 6–7). Будучи, как и каждый человек, *открытой возможностью*, Он не нарушил заповеди Отца Небесного, но добровольно, во всем сохраняя Свою человеческую свободу, исполнил волю Отца Своего, быв послушным даже до смерти, смерти же крестной (Флп. 2, 8). Воплотившись и вочеловечившись, Он стал *Вождем спасения*, в Себе Самом соединив человека с Богом». *Протоиерей Николай Иванов*. И сказал Бог... Библейская онтология и библейская антропология. Опыт истолкования Книги Бытия (гл. 1–5). Клин, 1997, с. 255–256.

Если так возразит мне иудей¹, то я опять повторю сказанное мною прежде. Когда Бог создал почтеннейшие, подлинно святейшие, небесные, вечные, божественные и служебные чины Херувимов, Серафимов и всех горних Сил, которые были действительно чистыми и непорочными, Он не сказал: «Сотворим Херувимов и Серафимов по образу и по подобию Нашему», хотя Херувима́м, по сравнению с

¹ Вряд ли здесь преп. Анастасий подразумевает действительного иудея, ибо терминами «иудей» и «иудеомыслящий» (ὁ Ἰουδαῖος, Ἰουδαίόφρων) древнецерковные авторы часто обозначали еретиков (сторонников Павла Самосатского, ариан, несториан). См.: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978, p. 675.* Судя по вышеприведенной аргументации, преп. Анастасий имеет в виду, скорее всего, крайних представителей Антиохийской школы, которые затем стали несторианами (хотя точно констатировать это трудно). Некоторую аналогию рассуждениям предполагаемого оппонента преп. Анастасия представляет антропология Феодора Мопсуестского, который (не проводя, правда, различия между «образом» и «подобием») считает, что «в настоящем состоянии мира никто из людей не может достигнуть полного осуществления в себе образа Божия. Такому осуществлению препятствуют свойственные человеку в настоящем состоянии смертность, нравственная изменяемость и постоянная склонность ко греху. Они постоянно производят в нем разлад между душою и телом и делают его чрез это неспособным к тому, чтобы служить связующим центром для всего творения. В своем толковании на 1 гл., 16 ст. Посл. к Колос. Феодор говорит, что «по причине человеческого зла все творение явилось расторгнутым, потому что отвратились от нас Ангелы и все невидимые силы ради нашего неповиновения, которое мы оказали по отношению к Богу; сверх этого, и сами мы разрушаемся смертию, которою производится отделение души от тела; а отсюда и вся связь творения явилась расторгнутою». Эту же самую мысль Феодор проводит и в своем комментарии на 8 гл., 19 ст. Посл. к Рим.: «Когда Адам, говорит он здесь, нарушивши заповедь, сделался смертным, и душа, как кажется, явилась разъединенною от тела, и была прервана также установленная чрез человека связь

перстным человеком, более приличествовало бы называться «по образу Божию».

Схолия: «Все отцы [Церкви], исследовавшие [вопрос]; были ли Ангелы созданы по образу Божию, не нашли во всем Священном Писании ни одного подобного высказывания».

творения, тогда духовные существа были этим опечалены, так что удалились от нас, как виновников стольких зол»... Даже Адам и в своем первобытном состоянии до грехопадения не был способен, с точки зрения Феодора, к полному и совершенному осуществлению в себе образа Божия, потому что был создан Богом смертным: «Он состоял из души невидимой, разумной, бессмертной и тела видимого, *смертного*». Смертность его природы должна была, значит, разорвать установленную чрез него Богом связь творения, если бы даже он и не согрешил. Полное и совершенное осуществление в человеке образа Божия возможно, по мнению Феодора, только в будущем состоянии мира, когда в человеке установится неразрывная связь души с телом и прекратится между ними разлад, т. е. когда он явится бессмертным, неизменяемым и безгрешным. Так как Иисус Христос уже положил начало будущему состоянию мира, явившись чрез Свое воскресение бессмертным и нравственно неизменяемым, то в Нем Феодор и полагает впервые вполне осуществленным образ Божий. Объясняя слова Апостола: (Бог) «возглави всяческая о Христе, яже на небесех и яже на земли» (Еф. 1, 10), он говорит: «Бог восстановил — или лучше «возглавил» — во Христе все, что на небе и что на земле, произведя чрез Него некоторое полезное восстановление и возобновление всего творения. Именно сделав чрез воскресение неразрушимым и свободным от страстей тело Его и соединив это бессмертное тело с Его душою, так что более невозможно стало между ними разъединение, Бог даровал связь дружбы для всего творения». Таким образом, только во Иисусе Христе образ Божий является вполне осуществленным; а полное его осуществление в людях, по мнению Феодора, явится возможным лишь в будущем неизменяемом состоянии мира». *Гурьев П.* Феодор, епископ Мопсуестский. М., 1890, с. 277–279.

И когда [Бог] создал свет, озаряющий человека и всякую тварь, [Он также] не сказал: «Сотворим свет по образу Нашему», хотя свету то подобало более, чем человеку. Ибо что более досточтимое, чем свет? Ведь если исчезнет свет, то весь мир будет восприниматься как темный и бездушный мертвец. Затем, когда [Бог] создал сияющее и сладостнейшее солнце, наполняющее жизнью всякое дыхание одушевленных [существ] — людей и неразумных [тварей], птиц и рыб, — оно опять же не было названо [сотворенным] по образу и по подобию Божию, хотя солнцу, как [светилу] животворящему, это, кажется, подобало бы более, чем человеку. Ибо солнце и его теплота поддерживает всякое одушевленное тело, тогда как тело человека не животворит и не укрепляет солнце. Равным образом Бог создал и воду; но она также, хотя и наполняет жизнью тела, семена и всякое дыхание, не была названа [созданной] по образу Божию.

Если же ты скажешь мне, что вследствие самовластного начала человека¹ Бог сказал: «Сотворим человека по образу Нашему (и) по подобию Нашему», то я отвечу тебе, что Ангелы суть куда более самовластны и господствующие и, будучи ближе к Богу, чем человек, они пекутся о [всех] земных [тварях].

Схолия: «Ведь мы находим в [Книге пророка] Даниила [высказывание], что Ангелы суть повелители народов»².

¹ Данное выражение (διὰ τὸ ἐξουσιαστικὸν τοῦ ἀνθρώπου) предполагает, скорее всего, скрытую полемику с Диодором Тарским, который, толкуя Быт. 1, 26, говорит, что человек есть образ Божий соответственно начальственному и самовластному [положению своему в мире]. См. примеч. 8 к первому «Слову».

² Схолиаст, вероятно, подразумевает Дан. 10. Мысль же самого преп. Анастасия об Ангелах, возможно, навеяна следующим рассуждением Дионисия Ареопагита: «А имя святых сил *выра-*

Кроме того, человек не властвует ни над [материальными] стихиями, ни над огнем, ни над водами, ни над светом, ни над солнцем, но только лишь над одними животными. [Материальные] же стихии поддерживают жизнь его, поэтому [Бог] и заповедал человеку есть (Быт. 1, 29; 2, 16). Разумеется, то, что поддерживает [жизнь] и животворит, является более могущественным по сравнению с телом, поддерживаемым и животворимым четырьмя стихиями.

Если же ты, как об этом речь шла выше, скажешь, что человек [сотворен] по образу и по подобию Божью благодаря мыслящему [началу своей] души, то высказывание твое будет вполне правильным. И действительно, вследствие чего иного человек может называться [созданным] по образу Божью, кроме как по причине обладания вдыханием Божиим от Самой Божественной Ипостаси, которое, словно некое истечение и тень Бога, сообщает душе его разумное дыха-

жает некую мужественную и нерушимую доблесть, присущую всем их богоподобным действиям, которая при восприятии даруемых ей богоначальных озарений не бессильно изнемогает, но мощно восходит к богоподражанию, не оставляет по робости своей богоподобного движения, но неуклонно взирает на придающую силы сверхсущностную Силу, силообразным Ее подобием в меру возможности становясь и к Ней как к изначальной силе обратившись, а на следующих *по рангу* богоподобно нисходит, даруя силу; *имя* святых сил *выявляет* равночинное божественным господствам и силам, упорядоченное и настроенное для божественных восприятий благочиние и устройство надмирной и разумной власти (ἐξουσιότητος), которая не тиранически употребляет свои властные силы на худшее, но неудержимо и с благочинием к божественному и сама восходит, и тех, кто после нее, благопристойно ведет, и Началовластия, творящему власть, в меру дозволенного уподобляется, и Его, насколько Ангелам посильно, освещает в благоучрежденных чинах своей властной силы (τῆς ἐξουσιαστικῆς δυνάμεως)». Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии. СПб., 1997, с. 80–81.

ние жизни. Этого вдыхания и благодарованного произведения на свет из уст Божиих не удостоились воспринять ни Ангел, ни Херувим, ни какая-нибудь другая тварь, но только один человек, которому надлежало быть явленным как подлинное жилище Бога.

Стало быть, человек явно и несомненно был сотворен по образу и по подобию Христа — второго Адама¹. Поэто-

¹ Ср. у Николая Кавасилы: «Ибо и естество человеческое от начала составлено было для Нового человека, и ум, и желание приготовлены были для Него, и разум мы получили, чтобы познавать Христа, и желание, чтобы к Нему стремиться, память имеем, чтобы Его держать в ней, потому что и для творимых Он был первообразом. Ибо не ветхий для Нового, но Новый для ветхого служит образцом. Хотя и сказано, что Новый рожден по подобию ветхого, но только в отношении к тлению, которое тот начал, а Сей наследовал, чтобы немощь естества уничтожить Своим собственным врачевством и чтобы, как говорит Павел, *пожертво было мертвенное животом* (2 Кор. 5, 4). Каким же образом, по самому естеству, ветхий Адам может быть первообразом для нас, когда мы знаем, что прежде него был Сей, у Коего все пред очами прежде самого бытия, и как старейший служит подражанием второму, когда по Его виду и образу создан последний, но не пребыл таким, устремлен был к сему, но не достиг сего». *Николая Кавасилы*, Архиепископа Фессалоникийского, Семь Слов о жизни во Христе. М., 1874, с. 154–155 (в заглавии автор сочинения, простой мирянин, неправильно назван — архиепископом). Как отмечает один современный греческий богослов, тот факт, что Христос не существовал исторически, когда был сотворен Адам, не имеет никакого значения. Ибо Священное Писание учит, что Христос, на уровне сверхвременной Божественной реальности, был «рожденным прежде всякой твари» (Кол. 1, 15–17), являясь одновременно целью всего творения, материального и духовного, «Альфой и Омегой» его. Таким образом, Христос не есть просто «событие в истории» и Воплощение Бога Слова — не простое следствие победы диавола над человеком. Единение Божественной и человеческой природы во Христе исполнило вечную волю Божию и явилось осуществлением предвечного Совета Божия. См.: *Nellas P. Deification in*

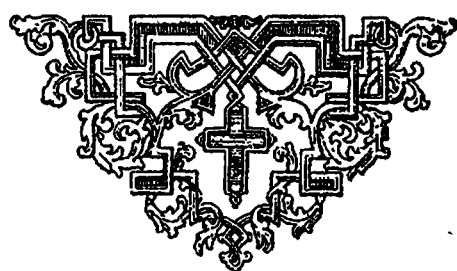
му к Нему, я имею в виду Христа, Бог привел всех зверей [разных] видов, «чтобы видеть, как Он назовет их» (Быт. 2, 19)¹; и Тот назвал их скотами, овцами, волками, козлятами, лисами, змеями, собаками, голубями, птицами небесными и орлами. Себя Самого же Он назвал «Пастырем добрым, полагающим душу свою за овец» (Ин. 10, 11)². Ему же слава и сила [подобает] во веки веков. Аминь.

Christ. Orthodox Perspectives on the Nature of the Human Person. N.Y., 1987, p. 34–42.

¹ Примечательно, что эти слова Священного Писания преп. Анастасий соотносит с Христом, вторым Адамом, в Котором, как в Богочеловеке, царственное и владычественное положение человека в мире выразилось в предельно ясном виде. Обычно наречение имен в Быт. 2, 19–20 связывается именно с указанным положением человека в мироздании. См., например, толкование: «Поражает, что Бог Сам *приводит* всех тварей к человеку. Знаменательно и то, что Он хочет видеть, как человек назовет их, дабы *как наречет человек всякую душу живую, так и было имя ей*. Это очень похоже на то, как любящий отец учит сына познавать мир. Наречение имени предполагает познание человеком свойств живых существ, ибо наречение имени на библейском языке означает познание сущности... Особенность древнееврейского мышления и языка в том, что *нарекание имени* означает не только познание нарекаемого, но и возможность власти над ним. Общий смысл в этом тот, что человеку дается власть и познавать окружающую его природу, и разумно властвовать над нею». Протоиерей *Николай Иванов*. И сказал Бог..., с. 194.

² Согласно Евфимию Зигабену, Господь называет Себя Пастырем «потому, что Своими пастырскими словами Он собирает овец в горнюю обитель». Толковое Евангелие от Иоанна, составленное по древним святоотеческим толкованиям византийским, XII века, ученым монахом *Евфимием Зигабеном*. Киев, 1887, с. 166. Блаж. Феофилакт толкует данное место так: «Отсюда ты можешь узнать различие между пастырем и наемником. Наемник не знает овец, что происходит от того, что он не надзирает над ними постоянно. Ибо если бы он постоянно смотрел, то знал бы их. А пастырь, каков Господь, знает своих овец, потому и

печется о них, и они опять знают Его, потому что пользуются Его надзором и по привычке узнают своего Покровителя. Смотри. Прежде Он узнает нас, а потом уже мы Его. И не иначе можно познать Бога, как быв познанными от Него (1 Кор. 13, 12). Ибо Он прежде усвоился нам плотию, став Человеком, потому уже мы усвоились Ему, получив дар обожения». Благовестник, т. II, с. 423.





ТРЕТЬЕ СЛОВО, ИЛИ СЛОВО ПРОТИВ МОНОФЕЛИТОВ¹

1. Рассудительные врачи, мудрые и сведущие знатоки [своего дела], желающие обрести [знания], касающиеся исцеления болезней, до изготовления противоядий сначала стремятся узнать те вещества, которые исторгают причины заболеваний. Таким же образом и хотящие основательно и безболезненно истребить и искоренить тлетворные недуги и губительные пагубы ересей прежде всего должны раскрыть, обнажить и подрубить их корни, чтобы потом уже, основательно изучив их, наилучшим образом и исцелять их.

«Не суть речи, ниже словеса, ихже не слышатся гла-
си их. Во всю землю изыде вещание их и в концы вселен-
ная глаголы их» (Пс. 18, 4–5). Я имею в виду [гласы и
глаголы] боевых ратей персов и ромеев, после чего побед-
ный трофей Креста [Господня] был возвращен царем Ирак-
лием, с помощью Божией, в Иерусалим².

¹ Данное «Слово» предваряет такой подзаголовок, написанный рукой позднейшего переписчика: «В этом Слове экзегет объясняет причину, по которой им были написаны два [предшествующих] Слова относительно того, что [значит] «по образу [Божью]». Он также объясняет причину волнений [в Церкви] по поводу действий и волю [во Христе], а затем показывает, кто православно и кто не православно догматствует об этих действиях и волях во Христе».

² Персы во время своей победной кампании, захватив Иерусалим в 614 г., увезли с собою и Крест Господень. По словам Ф. И. Успенского, «осада и взятие Иерусалима находятся в связи с еврейским вопросом того времени. Со времени Фоки против иудеев было

Властвующий в то время над Ромейским царством скиптроносец Ираклий, свершая свой поход по земле персов и халдеев, в Антиохии¹ встретился с неким Афанасием, назы-

гонение в империи, которое продолжалось и при Ираклии. Персидские успехи в Палестине и Сирии возбудили надежды евреев и заставили их искать защиты у завоевателей, под знамена которых они стекались большими толпами и возбуждали в персах фанатизм и непримиримую вражду против христиан. Этим объясняется и исключительно кровавый характер последовавших за падением Иерусалима событий. Осада города продолжалась три недели. Когда, наконец, персам удалось разрушить часть стены и ворваться в город, они предоставили участь христианского населения фанатизму евреев, которые и свели здесь счеты с христианами, угнетавшими их преследованиями и презрением. Говорят, что не один десяток тысяч христиан погиб в Иерусалиме от руки иудеев, до тридцати пяти тысяч уведено было пленников. Город и храм подверглись беспощадному грабежу, при котором завоеватели руководились не только жаждой добычи, но чувствами мести и религиозной нетерпимости. В особенности пострадали христианские святыни, перед утратой которых отступали на задний план и пленение патриарха Захарии, и разрушение города. Храм Гроба Господня и все постройки св. Елены были преданы пламени, драгоценная утварь, благоговейно приносимая сюда со всех стран, была расхищена, священные реликвии частью уничтожены, частью взяты победителями. Между этими последними особенно была тягостна утрата Животворящего Древа Креста, которое взято было персами и увезено в Ктесифон». *Успенский Ф. И.* История Византийской империи VI–IX вв. М., 1996, с. 426–427. Успешная в конечном итоге война с персами императора Ираклия имела одной из своих целей возвращение Честного и Животворящего Древа. По яркой характеристике В. В. Болотова, «византийский император мог обратить в пыль всю персидскую державу; но все его победы были бы только полупобедою, если бы он не возвратил из персидского плена Древа Креста Господня». Возвращение Древа состоялось в марте 630 г. См.: *Болотов В. В.* К истории императора Ираклия // Византийский Временник, т. 14, 1907, с. 77, 96.

¹ По другим (сирийским) источникам, встреча произошла в Иераполе, куда вместе с Афанасием прибыло еще 12 монофизит-

ваемым патриархом ненавистной иерархии яковитов¹, который был искусен в речах и отличался присущим сирийцам зловредным коварством. И, вступив с ним в беседу относительно веры в две природы Христа, царь обещал, что если [Афанасий] поддастся убеждению и признает святой Халкидонский Собор, то [государь] сразу же поставит его патриархом святой католической Церкви². Афанасий же, то ли

ских епископов. Возможно, было две встречи — и в Иераполе, и в Антиохии. См.: Сидоров А. И. История монофелитских споров в изображении Анастасия Синаита (*Sermo III*) и Псевдо-Анастасия Синаита (*Synopsis de haeresibus et synodis*, 18–26) // Византийский Временник, т. 50, 1989, с. 95–96.

¹ В середине и второй половине VI в. монофизитство постепенно, но неуклонно откалывалось от Православия, превратившись в самостоятельную еретическую «церковь» со своей иерархией. О деталях этого сложного и неоднозначного процесса см.: *Frend W. H. C. The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and the Sixth Centuries. Cambridge, 1972, p. 184–295.* Впрочем, единой «церковью» монофизитство так и не стало: оно сразу же распалось на многочисленные толки и ереси («афтартодокеты», «агноиты», «тритеиты» и т. д.), часто враждующие между собой. По наблюдению В. В. Болотова, к первой четверти VII в. оно успело раздробиться на 12–13 сект. См.: *Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви, т. IV. М., 1994, с. 332.* Во второй половине VI в. в монофизитстве наметились две тенденции (совпадающие с разделением на «павлитскую» и «яковитскую» партии); одна — «западное» монофизитство — жило еще «мечтою об унии церквей в смысле обращения к монофизитству греческой и римской Церкви», другая — «восточное» монофизитство с семитской национально-культурной окраской — было настроено резко сепаративно. См.: *Дьяконов А. П. Кир Батнский, сирийский церковный историк VII века // Отд. оттиск из «Христианского Чтения». СПб., 1912, с. 35.* В конечном итоге возобладала вторая тенденция. См.: *Дьяконов А. П. Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908, с. 144.*

² Другими словами, признает каноническую правомочность его «монофизитской интронизации» на Антиохийскую кафедру.

из лицемерия, то ли по каким-либо своим соображениям, сразу признал Собор, исповедовав два соединенных естества во Христе. И когда это устроилось, он стал вопрошать царя относительно действий и воли: следует ли их считать двойственными или единичными во Христе?

Царь, приведенный в смущение новшеством вопроса (поскольку он никогда раньше не ставился вплоть до нашего времени)¹, написал Мартину, папе Римскому, а также Сергию,

Следует отметить, что на этой кафедре в период 609–639 гг. отсутствовал православный патриарх. См.: *Murphy F. X. — Scherwood P. Constantinople II et Constantinople III. Paris, 1973, p. 149.*

¹ Преп. Анастасий здесь отступает от исторической истины (или плохо информирован): учение о «едином действии» Христа активно разрабатывалось монофизитами уже в VI в. (Север Антиохийский и др.), встретив отпор тогда же со стороны православных богословов. См.: *Сидоров А. И. Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского. К вопросу о создании идейных предпосылок монофелитских споров // Byzantinoslavica, t. 50, 1989, p. 24–32.* Для самого Ираклия данный вопрос никак не мог быть «новшеством», ибо значительно раньше указанной встречи с Афанасием патриарх Сергей — доверенное лицо и друг Ираклия — задумал осуществить унию с монофизитами на основе учения о «едином действии». Ираклий принимал самое деятельное участие в реализации этих планов патриарха. См.: *Van Dieten J. L. Geschichte der Patriarchen von Sergios I. Bis Johannes VI. (610–715). Amsterdam, 1972, S. 24–28.* Ю. А. Кулаковский так описывает церковно-политические маневры Сергия в этот период: «Патриарх Сергей, сириец по происхождению, понимал опасность для будущего в отъединении монофизитской церкви от империи. Не теряя надежды на политическое воссоединение Сирии с империей, он искал еще задолго до блестящих побед Ираклия над персами нового пути для устранения раскола с Востоком. Он усмотрел его в одном догматическом вопросе, который не был еще определенно решен в богословских спорах и не поднимался на Вселенском Соборе. Вопрос этот был возбужден около 600 года египетскими богословами. Развивая определение Кирилла $\mu\acute{\iota}\alpha\ \phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma\ \tau\omicron\upsilon\ \Theta\epsilon\omicron\upsilon\ \Lambda\acute{o}\gamma\omicron\upsilon\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta$ (единая природа Бога Слова воплощенная), египетские богословы выставили положение о единстве энергии ($\epsilon\acute{\nu}\epsilon\rho\gamma\epsilon\iota\alpha$) во Христе...

епископу Константинопольскому¹. Папа, в соответствии с Преданием святых отцов, ответил ему следующее: «Когда признаются два естества — тварное и нетварное, — тогда совершенно необходимо, чтобы они обладали и своими двумя естественными свойствами, я имею в виду воли и действия. Ибо если одно хотение и действие, то тогда не два естества, но одно». Так писал Мартин². Сергей Константино-

Около 616 года патриарх Сергей поднял этот вопрос, считая его неразъясненным в святоотеческих писаниях, и завел сношения по этому поводу с некоторыми восточными епископами. Через Сергия Макарона, епископа Арсиной в Египте, он обратился с запросом к епископу Фарана в Аравии (на Синайском полуострове) Павлу. О том же он писал к некоему Георгию, по прозвищу Арса, прося его привести свидетельства в доказательство единства энергии во Христе. Об этих сношениях патриарха узнал Иоанн Милостивый и, получив от Георгия его письмо, хотел предать анафеме Сергия. Нашествие персов в Египет лишило возможности Иоанна заняться этим делом и определенно высказаться по существу вопроса». Кулаковский Ю. А. История Византии, т. III. СПб., 1996, с. 117–118.

¹ Опять ошибка у преп. Анастасия: папой в это время был Гонорий (625–638), который признал монофелитство, за что и был осужден на VI Вселенском Соборе. Именно Гонорию написал Сергей Константинопольский послание, заручаясь его поддержкой. Это патриарху удалось; сохранились два ответных послания Гонория, которые показывают его полную некомпетентность в столь тонком богословском вопросе, как проблема действий и воли во Христе. См.: *Kreuzer G. Die Honoriusfrage im Mittelalter und in der Neuzeit. Stuttgart, 1975, S. 12–57.*

² Неизвестно, цитирует ли преп. Анастасий подлинное послание св. Мартина, но, во всяком случае, приведенная фраза вполне соответствует православному дифелитскому учению, защищаемому им. Примечательно, что в одном сирийском тексте, вышедшем из-под пера некоего маронита сразу же после VI Вселенского Собора, данный Собор осуждается прежде всего за то, что в его вероопределении говорится о «природных волях» во Христе. См.: *Brock S. P. A Syriac Fragment on the Sixth Council // Oriens Christianus, v. 57, 1973, p. 65.*

польский же, будучи сирийцем родом и, как повествуется, потомком яковитов, направил Ираклию послание, где утверждалось противоположное, то есть исповедовалось одно естественное хотение и действие во Христе¹. Царь, получив от

¹ Послание Сергия Константинопольского, если оно существовало, не сохранилось. Догматическая позиция патриарха-еретика наиболее отчетливо проявляется в его послании к папе Гонорию, выдержанному в духе «радикально-александрийской христологии». См. анализ этого послания в работах: *Carcione F. Enérghēia, Thélema e Theokinetos nella lettera di Sergio, patriarca di Constantinopoli, a papa Onorio Primo // Orientalia Christiana Periodica*, v. 51, 1985, p. 263–276; *Idem. Sergio di Constantinopoli ed Onorio I nella controversia monotelita del VII secolo. Roma, 1985, p. 54–59.* Суть этой позиции, внешне уклончивой, но внутренне несомненно еретической, заключается в следующих словах: следует исповедовать, «что один и тот же Сын Единородный, Господь наш Иисус Христос, истинный Бог, действует и по Божеству и по человечеству и что всякое богоприличное и человекоприличное действие происходит нераздельно от одного и того же воплощенного Слова и одному и тому же приписывается, и исповедовать так ради того, что выражение «одно действие», хотя оно и употребляется некоторыми из святых отцов, странно и возмутительно звучит в ушах некоторых, предполагающих, что оно произносится в смысле уничтожения двух естеств, соединенных во Христе Боге нашем неслитно и ипостасно, чего отнюдь нет, и да не будет, равно как соблазняет многих и выражение «два действия», как не употребляющееся ни у кого из божественных и достославных тайноводителей Церкви, следовать которому притом значило бы предпочитать две противоположные одна другой воли, например волю Бога Слова, желающего совершить спасительное страдание, и волю Его человечества, противящуюся Его воле, и таким образом вводить двух желающих противоположного друг другу, — что нечестиво. Невозможно, чтобы в одном субъекте находились вместе две противоположные одна другой воли. Спасительное учение богоносных отцов ясно внушает, что одушевленная духом плоть Господа никогда не делала своего естественного движения сама по себе и по собственному стремлению вопреки мановению соединенного с ней

обоих послания, склонился к тому, о чем писал Сергей. Афанасий радостно воспринял это [известие], поскольку в своем коварстве он понимал, что там, где говорится об одном действии, признается полностью и одно естество.

Затем Кир посылается патриархом¹ в Александрию;

ипостасно Бога Слова, но делала движение, когда, какое и сколько хотел Сам Бог Слово; говоря яснее, как наше тело управляет-ся, украшается и упорядочивается духовной и разумной нашей душой, так и в Господе Христе все человеческое Его смешение руководилось всегда и во всем Божеством Его Слова, было бого-движимо, по слову Григория Нисского». Деяния Вселенских Соборов, т. IV. СПб., 1996, с. 174–175. По характеристике И. Орлова, «Сергий довольно искусно, под прикрытием изворотов мысли, развивает в существе дела чисто монофелитский принцип единства воли во Христе. Правда, Сергей прямо не говорит, что во Христе должно признавать «ἐν θέλῃα»; но, все равно, он приходит к необходимости признания этого положения за истинное путем отрицательным, когда утверждает невозможность совмещения в лице Богочеловека двух волей, мысля две воли не иначе, как противные одна другой. То есть, внося термин «θέλῃα», Сергей не употребляет только той формулы (ἐν θέλῃα), которая по почину Гонория сделалась обычною на языке монофелитов, не совсем полно выражая собою сущность монофелитского учения». В целом «послание Сергия должно признать переходною ступенью от монэнергизма к монофелитству. Поступаясь выражением «μία ἐνέργεια», так как оно все-таки странно звучит в ушах некоторых», Сергей переходит от понятия «ἐνέργεια» к понятию «θέλῃα», в том расчете, что под формою этого термина легче достигнуть соглашения». Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. СПб., 1888, с. 15–16.

¹ Букв. «папой»; Кир был до этого митрополитом Фасидским. Ираклий, оказавшись во время своего восточного похода в Лазике, уже в 626 г. вступил с ним в переговоры относительно унии с монофизитами. См.: Болотов В. В. Лекции, т. IV, с. 452. Видимо, благорасположенность Кира к унии и послужила главной причиной перемещения его на александрийскую кафедру.

там он, с помощью Феодора Фаранского¹, сходным образом создал [как бы] «зиждующееся на воде» единение² (которое было в действительности пустым делом)³, подписавшись [под

¹ Феодор, епископ Фаранский, известен тем, что был первым еретиком, давшим богословское обоснование монофелитству. Сергей Константинопольский вступил с ним в переписку еще до 619 г. См.: *Elert W. Der Ausgang der altkirchlichen Christologie*. Berlin, 1957, S. 185–229. Правда, В. Элерт исходит из неправильной, по нашему мнению, посылки о тождестве Феодора Фаранского с православным богословом Феодором Раифским (VI в.), автором сочинения под названием «Предуготовление». См.: *Сидоров А. И. Феодор Раифский и Феодор Фаранский (По поводу одного из авторов «Изборника Святослава 1073 г.»)* // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1990 год. М., 1991, с. 135–167.

² То же самое выражение (τὴν ὑδροβαφὴ ἐκείνην ... ἕνωσιν), предполагающее непрочность, неосновательность и обозначающее унию с египетскими монофизитами (633 г.), встречается в «Хронографии» Феофана Исповедника и в «Житии преподобного Максима». См.: Творения святого отца нашего *Максима Исповедника*, часть I. Сергиев Посад, 1915, с. 18. Согласно А. П. Лебедеву, в это время в Египте примерно на 300 000 православных приходилось 5 или 6 миллионов монофизитов. См.: *Лебедев А. П. Вселенские Соборы VI, VII и VIII веков*. СПб., 1904, с. 83. Непрочность данной унии была в немалой степени связана и с тем, что Кир, облеченный и всей полнотой светской власти в Египте, развязал настоящий террор против коптов (в большинстве своем не желающих соединяться с «мелкитами», т. е. православными); коптский патриарх Вениамин I вынужден был скрываться, немалое число его единомышленников было замучено и брошено в темницы по распоряжению Кира. Подобный террор позволил вскоре арабам легко завоевать Египет, пользуясь поддержкой и сочувствием коптов. См.: *Atia A. S. A History of Eastern Christianity*. London, 1968, p. 77–78.

³ Преп. Анастасий использует созвучие слов ἕνωσιν — κένωσιν. Примерно в то же время (ок. 633 г.) было достигнуто и соглашение с армянскими христианами на Соборе в Феодосииполе (Карине). Однако основа этой «Каринской унии» была несколько

положением] о едином естественном действии во Христе¹. И когда это [единение] распространилось на Антиохию и Александрию, то Халкидонский Собор и католическая Церковь были ввергнуты в великое бесчестие. Ибо яковиты в Сирии и феодосиане в Александрии, кичась [своей победой], говорили: «Не мы с Халкидоном, а Халкидон с нами вступил в общение, исповедуя одно естество Христа посредством одного [Его] действия».

Прослышав про это, Ираклий устыдился [и был поставлен в трудное положение]. С одной стороны, он не хотел упразднить то, что сам затеял, а с другой, не мог вынести позора². Тогда, считая, что совершает нечто великое, он из-

иной: она сводилась только к признанию армянами Халкидонского Собора, а догматический вопрос о «едином действии» (или «единой воле») Христа здесь вовсе не ставился. Это объясняется тем, что армянская церковь в ту эпоху не находилась в тесном единстве с прочими монофизитскими течениями (например, сирийскими яковитами), развиваясь достаточно автономно, в том числе и в плане догматическом. См.: Сидоров А. И. «Монофелитская» уния по свидетельству «Повествования о делах армянских» // Историко-филологический журнал, Ереван, 1988, № 3 (122), с. 162–169.

¹ Речь идет об исповедовании веры (или «формуле унии») Кира Александрийского, на основе которого и состоялось соединение с монофизитами. В этой формуле смешиваются элементы Православия и монофизитства. Ключевым выражением здесь является выражение, со ссылкой на Дионисия Ареопагита (об этом выражении см. ниже), что Один и Тот же Христос действует по Божески и по-человечески посредством единой «Богомужней энергии». См.: *Meyendorff J. Imperial Unity and Christian Divisions. The Church 450–680 A.D.* N.Y., 1989, p. 347–348.

² Положение Ираклия было действительно затруднительным, ибо уния не удовлетворяла ни православных, ни монофизитов. По меткому замечанию В. В. Болотова, «менее всего можно было ожидать, чтобы один из самых умных императоров мог поднять такую смуту, которая в политическом отношении ничего хорошего не обещала». Болотов В. В. Лекции, т. IV, с. 439. Мы бы

дал так называемый «Эдикт», запрещающий исповедовать во Христе одно или два действия¹. Узнав об этом, сторонни-

добавили еще, что «политические выгоды и успехи» в Византии немислимы были вне духовного аспекта жизни этой державы, поскольку она была «оцерковленным государством». Ибо именно Византия «впервые выработала систему церковного государства, установила такие принципы личной и общественной жизни, создала такие культурно-исторические идеалы, которые в конечном практическом своем осуществлении и могли бы дать человечеству всегда привлекающее его пресловутое счастье. В этой идеальной работе, в строго организованной системе византизма и заключается громадная культурно-историческая заслуга Византии, независимо даже от полноты ее практического осуществления. Важны главным образом принципы и идеалы, возникающие в той или иной общественной среде, так как они указывают на то, чем движется и существует данное общество, что именно служит в нем духом жизни и быта. Коль скоро существует идея и идеал, значит, имеются и носители их, значит — в обществе нет абсолютной мертвенности в создании из этих основ соответствующего реального быта. Так было и в Византии». *Соколов И. И.* Конспект лекций по истории греко-восточной Церкви, читанный студентам II (LXXIV) курса Императорской Петроградской Духовной Академии в 1914–1915 учеб. году (литография). Петроград, 1915, с. 56. Сущностной и необходимой чертой данного «оцерковленного государства» была догматическая «акривия».

¹ Речь идет об «Эктесисе» 638 г. Авторами этого документа были патриарх Сергей (вскоре умерший) и игумен Пирр — также будущий патриарх, с которым впоследствии преп. Максим Исповедник имел публичный диспут. См.: *Histoire de l'Eglise depuis les origines jusqu'à nos jours*, v. 5. Paris, 1938, p. 132. Однако преп. Анастасий не упоминает, что «Эктесис», запрещаая споры о действиях («энергиях») во Христе, выдвигает положение о «единой воле» Его. Тем самым монофелитские споры окончательно вступили в новую фазу своего развития: на смену «монэнергизму» пришло собственно монофелитство. Суть этой эволюции точно охарактеризовал В. В. Болотов: «Вопрос об одной или двух энергиях выступает в истории ранее, нежели вопрос об одной или

ки Севера¹ стали насмехаться в харчевнях и банях над кафолической Церковью, говоря: «Халкидониты, недавно рассуждавшие по-несториански, протрезвели и, обратившись к истине, соединились с нами, [признав учение об] одном естестве Христа посредством [учения об] одном действии. Ныне же, признав первое [полностью] правильным, они отказались и от того, чтобы исповедовать одно или два действия во Христе.

Слыша и видя [все] это, Римский предстоятель Мартин² не смог вынести такого бесстыдного поношения Церк-

двух волях. Это объясняется тем, что последний содержит для человеческой мысли более трудностей, чем первый. *Ἐνέργεια* есть жизнь вообще; *θέλησις* (воля) есть жизнь духа (энергия в частности); *θέλημα* есть результат этой энергии (*θελήσεως*). Воля имеет важное значение в личной жизни человека подле его самосознания. Воля — это «я», обращенное *ad extra*, тогда как сознание и самосознание — «я», обращенное к внутреннему человеку. Воля, стоя связующим звеном между нашими действиями (множеством) и нашим «я» (единством), должна была представлять для христологии особенные трудности ввиду опасности полного отождествления ее с самосознанием, с личностью». *Болотов В. В.* Лекции, т. IV, с. 473.

¹ Выше преп. Анастасий говорил о «яковитах» и «феодосианах», указывая на раскол сирийских и египетских монофизитов по чисто каноническим причинам. В данном случае он называет монофизитов «северианами», подчеркивая момент догматический — в основе преобладающего течения в монофизитстве лежало учение Севера Антиохийского, систематизировавшего монофизитскую догматику и придавшего ей логическую стройность и ясность. См.: *Lebon J.* La christologie du monophysisme syrien // *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart*, Bd. I. Würzburg, 1951, S. 451–452.

² На христианском Западе «Эктесис» был отвергнут еще до св. Мартина двумя папами: Северианом и Иоанном IV; в конечном итоге и сам император Ираклий отказался от него (в 640–641 гг.) незадолго до своей смерти. См.: *Every G.* The Byzantine Patriarchate 451–1204. London, 1962, p. 62.

ви и созвал в Риме Собор из многих благочестивых епископов, который, опираясь на святоотеческие свидетельства, провозгласил два нераздельных свойства Христа, то есть божественную и человеческую воли и действия Его¹.

Затем скончался Ираклий, а Мартин был отправлен в ссылку внуком Ираклия². После чего восстал пустынный Амалик³, поражающий нас — народ Христов. Тогда случи-

¹ Речь идет о Латеранском Соборе 649 г. На нем присутствовало 105 епископов (почти все западные) и 37 греческих монахов. См.: *Sieben H. J.* Die Konzilidee der Alten Kirche. Paderborn, 1979, S. 492–501. Но именно греческие монахи, среди которых ведущее место занимал преп. Максим Исповедник, были руководящей богословской силой на Соборе и во многом сформулировали его догматические тезисы с предельной точностью. См.: *Caspar E.* Die Lateransynode von 649 // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Bd. 51, S. 118–120; *Riedinger R.* Die Lateransynode von 649 und Maximus der Bekenner // *Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur*. Ed. par F. Heinzer et Ch. Schönborn. Fribourg, 1982, p. 111–121.

² Преп. Анастасий несколько путает хронологию: Ираклий умер в 641 г. до Латеранского Собора. Процесс над папой Мартином состоялся при преемнике Ираклия Константе II (641–648). Папа был захвачен экзархом Каллиопой (653 г.), насильственно приведен в Константинополь, а затем сослан в Херсонес, где и скончался. См.: *Лебедев А. П.* Указ. соч., с. 99–101. Православной Церковью папа Мартин причислен к лику святых (память 14 апреля). «Мощи его сперва из Херсонеса перенесены в Константинополь, а потом в Рим, где находятся в церкви Св. Мартина Турского». Архиепископ *Сергий (Спасский)*. Полный Месяцеслов Востока, т. III, ч. 2, М., 1997, с. 141. Обычно годом смерти его считается 655 г., но по новым сведениям блаженная кончина папы-исповедника приходится на апрель 656 г. См.: *Ostrogorsky G.* Geschichte des byzantinischen Staates. München, 1975, S. 89.

³ Этим именем, заимствованным из Священного Писания (Исх. 17, 8–16), преп. Анастасий обозначает арабов. Но у него опять

лось первое, ужасное и непоправимое поражение ромейского войска; я имею в виду кровопролитие при Гавифе, Иермукхе и Дафемоне¹. За ними последовали захват и сожжение [городов] Палестины: Кесарии [Палестинской] и Иерусалима; далее произошла потеря Египта, внутренних областей и островов, а также непоправимое опустошение и обезлюдивание [всей] Ромейской державы.

Но [все это] не прочувствовали владыки ромеев, и потому они, послав за свечами Римского Собора, отрезали им языки и отсекали руки². И каково же было возмездие Божие, обрушившееся на нас за такое [злодеяние]? — Почти полное уничтожение ромейского войска и флота в Финикии, которое вновь привело к разорению всего христианского люда и опустошению областей; и это не прекращалось до тех пор, пока гонитель Мартина не погиб от меча в Сицилии³.

происходит смещение хронологии: нашествия арабов на Византию начались еще в 634 г., когда сравнительно небольшое войско их вторглось в Палестину. См.: *Кулаковский Ю. А.* Указ. соч., с. 136 и далее.

¹ Эти сражения, упоминаемые преп. Анастасием, трудно отождествить с точностью, но второе, скорее всего, совпадает с битвой при Ярмуке, где византийское войско было разгромлено. «Поражение христиан было полное, ибо часть потонула в реке, другая часть погибла от меча мусульман. Одержанной победой при Ярмуке арабы обеспечили за собой успех последующего завоевания Сирии». *Успенский Ф. И.* Указ. соч., с. 532.

² Преп. Анастасий явно намекает на осуждение и экзекуцию преп. Максима и двух Анастасиев — его учеников. Об этих событиях см. наше предисловие к кн.: *Творения преподобного Максима Исповедника*. Книга I. М., 1993, с. 53–58.

³ Указание на смерть императора Константа II от руки заговорщиков в Сиракузах в сентябре 668 г. См.: *Ostrogorsky G.* Op. cit., S. 90–92. Ф. И. Успенский характеризует этого императора следующим образом: «Это был человек твердой воли и недю-

Сын его, Константин Благочестивый¹, посредством Вселенского Собора соединил святые церкви, исповедовав в согласии со святыми отцами божественную и человеческую воли и действия во Христе, Боге нашем². Сей священный Собор, словно благоприятная жертва (1 Пет. 7–10) и благовонное курение Аарона (Исх. 30, 7–10), принятое Богом, на двадцать лет³ прекратил уничтожение нашего наро-

жинных способностей, который не уклонялся от борьбы и не бежал от опасностей. Но ему трудно было при всех благоприятных обстоятельствах вступления на престол удержать за собой популярность в Константинополе. Военная партия, которая возвела его на престол как прямого потомка Ираклия, скоро охладела к Константу, а его церковная политика возбудила против него духовенство и народные слои и сделала его весьма непопулярным в столице». *Успенский Ф. И.* Указ. соч., с. 446.

¹ Константин IV Погонат (668–685); в правление его и состоялся шестой Вселенский Собор (680–681), о котором речь пойдет ниже.

² Вероопределение этого Вселенского Собора можно свести к трем сущностным пунктам: 1) две воли Христа не являются противоположными; 2) человеческая воля Господа добровольно подчинялась Его божественной воле и 3) как и вся человеческая душа Христа, человеческая воля Его является обоженной, хотя сущность ее при этом несколько не изменяется. См.: *Murphy F.-X. — Scherwood P.* Constantinople II et Constantinople III, p. 237–238. Среди прочих еретиков на Соборе был осужден и папа Гонорий, и «это осуждение Гонория было молчаливо принято легатами. Собор здесь явно выделяет это как свое решение, а в письме к папе Агафону присоединяет имя Гонория к именам, осужденным еще папой Теодором. Ясно, что монофелиты, осужденные папой Агафоном, имеют в своем составе самоочевидно и Гонория». Вообще же характерной чертой Собора была та, что он «хотел рассеять монофелитский соблазн путем исчерпания всех способов свободного убеждения», хотя данный способ далеко не всегда был эффективен. См.: *Карташев А. В.* Вселенские Соборы. М., 1994, с. 437–439.

³ Эта фраза предполагает, что написание третьего «Слова» преп. Анастасия приходится примерно на 701 г.

да, меч врагов направил друг против друга, дал отдохновение областям, море сделал благоприятствующим плаванию, воспрепятствовал уводу [христиан] в плен и всей Ромейской державе даровал совсем не кратковременную передышку, утешение и мир.

2. Но все это не поняли и не восприняли безумцы, бродящие во мраке; насмехаясь над нами в харчевнях и банях пред девчонками и блудницами, они заявляют: «Говорящие о двух волях во Христе утверждают одну волю благую, а другую — злую, одну — божественную, а другую — дьявольскую. Ведь каким образом можно вообще говорить о человеческой воле во Христе, когда Апостол изрекает: «плотская воля не покоряется закону Божию», «плотская воля есть вражда против Бога» (Рим. 8, 7)¹ и

¹ Еретики, на которых здесь ссылается преп. Анастасий, искажают текст Священного Писания: вместо τὸ φρόνημα («помышление») они цитируют τὸ θέλημα («воля, хотение»). Однако примечательно, что преп. Анастасий не указывает на это искажение. Возможно, что в тексте Священного Писания, которым он пользовался, имелось подобное расхождение. Целесообразно привести толкование свт. Феофана на это место: «Помышление» (или *мудрование*) плотское — понятие более широкое, чем «хотение», содержа в себе как бы уже целенаправленное *действие*. Мудрование «означает общий строй падшего человека, по которому он всю заботу обращает на устройство земного благобытия, полагая его в удовлетворении душевных и телесных потребностей, испорченных и извращенных страстями. Этим оно занято день и ночь, и это только устроить оно умеет, не помышляя о том, что выше земли и что — за пределами земной жизни. К Богу и вещам божественным у него душа не лежит. Это души нележание к божескому есть крайний, легчайший предел враждования на Бога». Поэтому «мудрование плотское выражает свою вражду на Бога непокорением закону Божию. Обычно оно молчит, будто его нет; но как только предлежит исполнить закон, оно ухитрится так представить дело, что бедный человек в данном случае поступает

«мы были некогда непокорны (Тит. 3, 3), исполняя желания плоти (Еф. 2, 3), ибо плотская воля есть смерть (Рим. 8, 6)»¹.

Так лают на нас враги истины, словно псы, уподобляясь также «коням и мескам, им же несть разума» (Пс. 31, 9); они клеветают на нас, утверждая, будто мы говорим о двух лицах и ипостасях во Христе², двух разделенных и противоположных свободных произволениях [Его]; будто мы отрицаем слово «Богородица», учим вообще о двойственности и разделенности Христа и провозглашаем два действия в Нем, благое и злое³. Подобной болтовней и клевет-

в угоду ему против закона Божия. Так всякий раз, следовательно всегда, так что непокорение закону Божию есть отличительная черта мудрования плотского». Творения иже во святых отца нашего *Феофана Затворника*. Толкование Посланий Апостола Павла. Послание к Римлянам, с. 468–469.

¹ Все три цитаты соединяются вместе; в последней — то же самое искажение, как и выше.

² Обычный полемический прием монофизитов, стремящихся отождествить православных с несторианами. Такова, например, позиция одного из ведущих богословских умов среди монофизитов VI в. Филоксена Маббогского. См.: *Halleux A., de. Nouveaux textes inédits de Philoxene de Mabbog // Le Muséon, t. 75, 1962, p. 40–41.*

³ В основе догматических положений монофелитов (так же, как и монофизитов), а соответственно, обвинений, бросаемых им в адрес православных, лежит принцип логического непротиворечия, сформулированный Аристотелем: «Невозможно, чтобы одно и то же в одно и то же время было и не было присуще одному и тому же в одном и том же отношении». *Аристотель. Сочинения в четырех томах, т. 1. М., 1976, с. 125.* Применяя данный принцип в богословии, патриарх Сергей, например, считал, что «гипотеза» относительно наличия двух волей во Христе делает «метафизически невозможным» тезис ипостасного единения (последующие монофелиты, правда, свели эту «метафизическую невозможность» к «нравственной невозможности»), развивая, по сути дела, христологические посылки ереси Аполлинария Ла-

той они повредили народы, раскололи церкви, смутили [целые] области, оскорбили веру, склонили к отпадению иереев, ввели в заблуждение монашествующих, запятнали владык, возмутили всех — всякий град, всякое селение и всякую епархию подвергнув гонению. Творя насилия и всяческие притеснения, которые не обрушивали на Церковь

одикийского. См.: *Léthel F.-M. Théologie de l'agonie du Christ. La liberté humaine du Fils de Dieu et son importance sotériologique mises en lumière par saint Maxime le Confesseur. Paris, 1979, p. 41–54.* В отношении Аполлинария «еще св. Григорий Нисский... отметил влияние философии на богословие» его. «Он упоминает об эллинских мнениях, которые Аполлинарий «выдыхал» на конце своего сочинения в защиту своих басней, хотя и не обозначает точно, в чем состояли эти эллинские мнения. Но если неизвестными остались философские положения, заключавшие собой сочинение Аполлинария, то вполне ясны те метафизические и антропологические понятия, которые занимают центральные пункты в его системе. Это аристотелевское учение о совершенном существе и платоновские воззрения на состав человека. Одной из главных мыслей его системы является то положение, что совершенное, сложенное с совершенным, дает в результате двойство. Из аристотелевской метафизики это понятие о совершенном существе Аполлинарий перенес в область богословия и на основании его отверг полноту человеческой природы во Христе. «Если Христос, — говорит он, — состоит из двух совершенных, то где Бог, там нет человека, и где человек, там нет Бога». Мысль о соединении двух совершенных казалась ему чудовищной; «если Христос состоит из четырех частей (т. е., видимо, ума, души, тела и Бога Слова. — А. С.), то Он не человек, а человеко-Бог (ἀνθρωπόθεος) — то есть сказочное, мифическое существо». Поэтому «Аполлинарий, понимая совершенство в смысле цельности и законченности бытия, под влиянием этого аристотелевского воззрения, не мог допустить соединения двух совершенных в одной живой личности». См.: *Спасский А. Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни. Сергиев Посад, 1895, с. 320–321.*

даже ариане, они ненавидят нас такой ненавистью, какой не имеют даже к иудеям, самарянам, манихеям, язычникам или вероотступникам, предпочитая скорее вступать в общение и соединяться с идолопоклонниками, чем с нами, говорящими о двух неделимых свойствах Христа; избирают скорее молиться с иудеями, чем с нами, исповедующими во Христе нераздельные божественную и человеческую воли и действия. Они не желают и не могут различить, что есть божественная и нетварная воля, а что есть богозданная и богодарованная воля нашей разумной души, [не ведая того, что] посредством этой воли осуществляется [все] благое и угодное воле божественной; наконец, [они не понимают], что есть плотская, диавольская и вещественная воля, которую порицают и отвергают и божественный Апостол и все [Священное] Писание.

Схолия: «Тем, которые собираются мудро и разумно провести соисследование вместе с еретиками относительно свойств Христа или же относительно [божественного и человеческого] действий и воли [Его, следует помнить], что прежде всякого рассуждения следует потребовать от них письменного изложения определений (*\$orouq*). Благодаря этим определениям легко опровергается неразумие еретиков. Ведь святые отцы [наши] говорят о двух совершенствах во Христе, то есть о том, что Он совершен в Божестве, а равным образом совершен в человечестве; что Он единосущен Отцу по Божеству и единосущен нам по человечеству.

Поэтому необходимо потребовать от еретиков, если, конечно, они в состоянии это сделать, определенного ответа на следующие вопросы: «Каково определение истинного единосущия? Каково определение полного совершенства? Каково определение души разумной и каково — души неразумной? Что есть плотская воля, что — воля душевная и что — воля божественная?»

И если они смогут дать эти определения соответственно святым отцам, а не соответственно эллинам (πατρικῶς καὶ οὐχ ἑλληνικῶς), то тем самым будут и опровергнуты. Ибо в таком случае они явят безупречную единосущность Бога Слова с Отцом, а также представят Его безупречным и совершенным Человеком, доказав единосущность души и тела Его с нашими»¹.

Потому что [Апостол] Павел часто называет грех «плотью», говоря: «Плоть и кровь не наследуют Царствия Божия» (1 Кор. 15, 50)², «живущие по плоти Богу угодить не

¹ Всего вероятнее, что эта обширная схолия принадлежит самому преп. Анастасию. В своем другом сочинении «Путеводитель» он дает ряд подобных определений. Противопоставление «отеческого» и «эллинского» также весьма характерно для преп. Анастасия, который «констатирует факт излишнего увлечения еретиков и сектантов рационально-философской аргументацией и сознания необходимости возвратиться к библейским и патристическим началам». Соколов В. Завершение византийской христологии после Леонтия Византийского // Православный Собеседник, 1916, с. 272.

² Преп. Анастасий опускает в цитате глагол «могут». Ср. толкование свт. Иоанна Златоуста: «Плотию здесь он называет злые дела, как и в других местах, когда, например, говорит: *вы же несте во плоти* (Рим. 8, 9); и еще: *сущии же во плоти Богу угодити не могут* (Рим. 8, 8); так что, когда он говорит: *сие же глаголю* ... в словах его содержится не иное что, как следующее: я сказал это для того, дабы ты знал, что злые дела в Царствие не вводят. От воскресения он тотчас переходит к Царствию и присовокупляет: *ниже тление нетления наследует*, т. е. зло не наследует славы и нетленных благ. Таким именем он часто называет зло; например, *сеяй в плоть от плоти пожнет истление* (Гал. 6, 8). Если бы он говорил о теле, а не о порочной деятельности, то не назвал бы его тлением; он нигде не называет тела тлением; ибо оно не тление, а тленное». Святаго отца нашего *Иоанна*, Архиепископа Константинопольскаго, *Златоустаго*, Беседы на Первое Послание св. Апостола Павла к Коринфянам, ч. II, с. 404.

могут» (Рим. 8, 8)¹, «сеющий в плоть свою от плоти пожнет тление» (Гал. 6, 8)² и «если живете по плоти, то умрете» (Рим. 8, 13)³. Однако он называет «грехом» плоть, а не естество плоти⁴. Поэтому и является [после Своего Воскресе-

¹ По изъяснению блаж. Феофилакта, имеющие мудрование плотское не могут угодить Богу, пока остаются такими; ибо плотию назвал не сущность плоти, но жизнь грубую, плотскую и делающую всего человека плотским. Так и в Ветхом Завете сказано было: «Не имать Дух Мой пребывать в человецех сих, зане суть плоть» (Быт. 6, 3). Далее, «вы же несте во плоти», т. е. не плотской жизни служите, но духовной. Для чего же не сказал: вы несте во грехах? Дабы ты знал, что Христос не только угасил мучительство греха, но и плоть сделал легчайшею и более духовною. Как железо, от продолжительного соприкосновения к нему огня, само делается огнем; так и плоть тех, которые получили Духа чрез Крещение, вся делается духовною». Блаженного *Феофилакта*, Архиепископа *Болгарскаго*, Толкование на Послания св. Апостола Павла, с. 49.

² Согласно блаж. Иерониму, «все, что мы говорим, мыслим, делаем, сеется на двух полях: на плоти и духе. Если то, что исходит от руки, уст и сердца, хорошо, то оно посеяно в духе и принесет обильный плод вечной жизни. А если оно дурно, то заимствовано с поля плоти и заразит нам жатву тлением. Другими словами, кто понимает закон по-плотски, тот ожидает и обетований плотских и того, что тленно в настоящей жизни. А кто является духовным, тот сеет в духе и от духа пожнет жизнь вечную». Творения блаженного *Иеронима Стридонскаго*, ч. 17. Киев, 1903, с. 201.

³ В данной фразе Апостола у преп. Анастасия происходит замена ζήτε на аналогичный глагол περιπατήτε, имеющий тот же смысл и встречающийся в Рим. 8, 4 и 2 Кор. 10, 2. Согласно замечанию блаж. Феодорита, «по плоти, то следуя страстям плоти; смерть же разумеет Апостол вечную». Творения блаженного *Феодорита*, епископа *Киррскаго*, ч. 7, с. 86.

⁴ Проводя данное различие, преп. Анастасий, следуя другим святым отцам, остается верен духу учения св. Апостола Павла. Ибо, «признавая плоть мощным орудием греха, Апостол никогда

ния] Христос, Который, посрамляя [неверующих], изрекает: «Осяжите Меня и рассмотрите; ибо дух плоти и костей не имеет, как видите у Меня» (Лк. 24, 39)¹. И святые отцы определяют плотскую волю как чуждую и неподобающую Христу, а плотское и страстное действие греха, [согласно им], не является естественным и богозданным и не есть непорочное и безупречное естественные действие и воля, [созданные] по образу и по подобию Божию.

Но те, которые подлинно одержимы дьяволом, разжигаются и воспаляются до безумия плотию, возбуждаются, оскверняются и пачкаются плотскою волею, — они не в силах различить, что есть чуждая [изначальной природе человека] и лукавая воля и противоестественное действие, а что есть богозданная и благодарованная, разумная и желающая воля, присущая душе [изначала], и что, наконец, есть ее животворящее действие, сочетающее воедино тело². Они,

не дает повода считать телесное начало в человеке злым самим по себе, по существу греховным. Это освобождает раз навсегда всю аскетику от какого бы то ни было привкуса манихейства и гностицизма». Архимандрит *Киприан (Керн)*. Указ. соч., с. 76.

¹ По толкованию св. Амвросия, в этом явлении Господа ученикам обнаруживается не «природа нетелесная» (*incorpoream naturam*), но «качество воскресшего тела» (*resurrectionis corporeae qualitatem*). И мы воскреснем телесно; ибо «сеется тело душевное, воскреснет тело духовное» (1 Кор. 15, 44), т. е. сеется тело «дебелое» (*crassius*); а восстает «тонкое» (*subtilius*). См.: *Ambroise de Milan. Traité sur l'Évangile de S. Luc*, t. II. ed. par G. Tissot // *Sources chrétiennes*, N 52. Paris, 1958, p. 212. Преп. Анастасий подразумевает, что воскресший Господь являет как бы само «естество нашей плоти» (*τὴν φύσιν τῆς ἡμετέρας σαρκός*), т. е. то изначальное состояние телесного начала человека, каким оно было сотворено Богом.

² В данном случае преп. Анастасий проводит различие между не присущей природе человека волей (*τὸ ἐπείσακτον καὶ ποιεῖν θέλημα*) с соответствующим ей действием (*ἡ παρὰ φύσιν ἐνέργεια*), с одной стороны, и волей, изначально данной человеку Богом

как сородичи и ученики Мани, отвергают волю боготварного человеческого естества и [таким образом], подобно манихеям, порицают нашу боготварную плоть, посрамляют наше

(τὸ θεόφυτον καὶ θεόσδοτον τῆς ψυχῆς λογιστικὸν καὶ ἐπιθυμητικὸν οὐσιῶδες θέλημα), проявляющейся в сообразном ей действию (ἡ ζωτικὴ αὐτῆς καὶ συστατικὴ τοῦ σώματος ἐνέργεια), с другой. Если сравнить это учение преп. Анастасия с аналогичным учением его современника преп. Максима, то оба святых отца вполне единодушны, только у преп. Максима первая воля («противоестественная») называется «произволом» или «гномической волей». Согласно ему, «в человеке воля соответствует... природе, а не лицу. В разговоре с Пирром Максим приводит следующие четыре основания для отнесения воли к природе: а) Воля как способность хотения (τὸ θέλειν) *прирождена* человеку, а не есть результат личного опыта каждого из нас: «никто никогда не научает другого хотеть»; б) человек по природе *разумен*, а разумная природа обладает свободой, или — так как свобода составляет определение воли — волею (θέλησις), которая управляет природою (в противоположность существам неразумным, *principium movens* которых есть сама природа — ἐν τοῖς ἀλόγοις ἄγει μὲν ἡ φύσις); в) воля, как способность хотения *обща* всем людям, а общее всем характеризует природу неделимых того же рода. Наконец, д) человек есть *образ Божества*, а Бог по природе обладает свободой; следовательно, и человек как таковой *по природе* обладает свободой, или волею (θελητικὸς ἄρα φύσει ὁ ἄνθρωπος). Таким образом, повсюду, и в Боге, и в человеке, воля соответствует природе, т. е. вообще воля составляет неотъемлемое свойство духовной природы, почему и называется *природною* волею (φυσικὸν θέλημα), а человеческая воля, кроме того, *врожденною* (ἐμφυτος θέλησις или θέλημα); она неизменно мыслится существующею в природе и вместе с другими свойствами природы составляет то, что обще называется τὸ ἐξούσιον». Кроме того, «постоянное и всегдашнее стремление к «свойственному природе» на самом деле не только не есть отрицание свободы воли... но не составляет даже и ограничения этой последней: раз природе не свойственно желать чего-либо, вне ее положенного Творцом, то она сама по себе, не удерживаясь ничем сторонним

богодарованное разумное желание¹, благодаря которому мы, устремляясь к Божественному, обретаем спасение; подобным своим учением они воздвигают вражду на Создателя.

(а это действительно было бы уже ограничением ее свободы), не может желать этого. «Свобода (ἐξουσία), — говорит Максим, — есть законное господство над тем, беспрепятственная власть в употреблении того, свободное стремление к тому, что вложено в нашу природу, что находится в нас». И это есть истинная свобода, в более высокой, чем человеку, степени совершенства присущая Ангелам и совершеннейшим образом свойственная Богу. А поскольку каждый из нас свои личные желания ставит выше требований природы и последние подчиняет первым, постольку он становится несвободным, делая себя рабом своих желаний и страстей: природная воля принимает тогда характер *личного произвола*, становится тем, что называется γνῶμικὸν θέλημα, или просто γνῶμη». См.: Орлов И. Указ. соч., с. 119–123. Можно еще добавить, что когда в святоотеческой аскетике речь идет об «отсечении собственной воли», то подразумевается отсечение *произвола*, «гномической» или «лукавой» воли, а не отсечение воли как сущностного свойства образа Божия в нас.

¹ В данном выражении (τὴν νοεράν... ἐπιθυμίαν) термину ἐπιθυμία, в святоотеческой письменности часто имеющему негативное значение («похоть, греховное влечение, страсть»), преп. Анастасий придает явно положительный смысл. И он опять опирается на ту же святоотеческую традицию, восходящую к самым истокам церковной письменности. Например, в «Пастыре Ермы» говорится: «Удали от себя всякую похоть злую (πάσαν ἐπιθυμίαν ποεράν) и облекись в хотение доброе и святое (ἐνδύσαι δὲ τὴν ἐπιθυμίαν τὴν ἀγαθὴν καὶ σεμνὴν). Ибо облекшись в хотение доброе, ты возненавидишь злое и будешь управлять им, как захочешь. Похоть злая люта и с трудом усмирятся: она страшна и своею лютостию сокрушает людей, особенно если впадет в нее раб Божий и не будет благоразумен, то жестоко пострадает от нее. Но она сокрушает таких людей, которые не имеют одеяния хотения доброго (ἐνδύμα τῆς ἐπιθυμίας τῆς ἀγαθῆς) и погрузились в дела этого века: их-то она и предаст смерти». Писания мужей апостольских. Рига, 1992, с. 197. Текст: Hermas. Le Pasteur. Ed. par R. Joly //

Если прирожденная душе воля лукава, то почему Давид изрекает: «волею моею исповемся Богу» (Пс. 27, 7)?¹ Каким образом душа вообще может возжелать что-либо из Божественного, если она не обладает разумным хотением? Или каким образом она помыслит и приведет в действие что-либо из лучшего и разумного, не имея [в себе] умного действия? Поэтому, благодаря этим двум свойствам, она ясно отображает в себе то, что по образу и по подобию Божию².

3. Предшествующие два «Слова» относительно того, [что значит] «по образу», написаны нами лишь с одной

Sources chretiennes, N 53. Paris, 1958, p. 198–200. Ср. также одно высказывание преп. Максима: «У кого ум всегда с Богом, у того и желание перерастает в божественную страсть, а ярость вся целиком превращается в божественную любовь». Творения преподобного *Максима Исповедника*. Книга I, с. 114.

¹ Преп. Анастасий в этой цитате заменяет «Ему» на «Богу». Можно сравнить его в данном случае с преп. Макарием, который рассуждает о том, что человек обладает самовластием и свободой воли (ἔχειν τὸν ἄνθρωπον τὸ αὐτεξούσιον καὶ τὴν ἐλευθερίαν τοῦ ἰδίου θελήματος), чтобы обращаться либо к благу, либо к злу. Далее он ссылается на Рим. 6, 16 и 19, Ис. 1. 19 и Пс. 27, 7, замечая, что ум человеческий имеет равную и одинаковую силу (ἀντίπαλος... καὶ ἰσοδύναμος) для такого или иного обращения. См.: Makarios / Symeon. Reden und Briefen, Bd. II. Hrsg. von H. Berthold. Berlin, 1973, S. 35–36.

² На неразрывное единство в человеке мысли и воли (действия, стремления) как сущностную черту образа Божия указывает и св. Иоанн Дамаскин: «Сопряжены в человеке мышление и стремление, чтобы нам против воли не терпеть страсти бессловесных [существ], будучи разумными. Ведь ум, разумно, мыслительно и самовластно стремясь, в устремлении мыслит, и рассматривает, и ищет, и советуется, и различает, и настраивается по рассуждению, и избирает, и устремляется на деяние — ибо разумное естественно властвует над неразумным». Творения преподобного

целью: чтобы показать, как в человеке, словно в некоем впечатлении и образе, предначертываются не только две сущности Христа, но и предотпечатлеваются, словно в некоем смутном изображении, два безупречных действия и две воли [Его].

Ибо почитать и любить отца, мать, братьев и сродников свойственно естественной и безупречной воле, присущей человеческой природе, а покинуть и отказаться ради Бога от отца, матери и братьев свойственно подлинно божественной, достохвальной и превышеестественной воле¹.

Иоанна Дамаскина. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники, с. 98.

¹ Преп. Анастасий решает в данном случае кажущуюся антиномию совместимости любви и ненависти к ближним (см.: Исх. 20, 12; Втор. 5, 16 и 19, 19; Лк. 18, 20; Мк. 10, 19; Еф. 6, 2; Мф. 10, 37; Лк. 14, 26) в аспекте, так сказать, «онтологическом» и «христологическом», выделяя две «неукоризненные воли» (δύο θελήματος ἀδιάβλητα): одну — присущую человеку по естеству (τὸ μὲν φύσει ἄνθρωπινον), а другую — превышающую это естество, т. е. божественную (τὸ δὲ ὑπὲρ φύσιν καὶ θεῖον). Для сравнения можно привести толкование Лк. 14, 25–33 у св. Григория Двоеслова, который решает ту же кажущуюся антиномию в аспекте нравственно-аскетическом: «Итак, нам заповедуется ненависть к ближним и к душе своей. Следовательно, тот любя должен ненавидеть ближнего, кто ненавидит его так, как самого себя. Ибо мы ненавидим свою душу тогда, когда препираемся с ее усилием, когда боремся с ее услаждением. Итак, она как бы чрез ненависть бывает любима, когда, будучи презрена, направляется к лучшему. Именно так должны мы выражать свою ненависть к ближним, чтобы и любить в них то, чем они суть, и ненавидеть то, чем они препятствуют нам на пути Божиим... Надобно любить каждого в этом мире, не исключая и врага; но на пути Божиим не надобно любить врага, хотя бы он был и родственник. Ибо кто сильно желает вечного, тот должен быть на том пути Божиим, на который вступает без отца, без матери, без жены, без детей, без родных, без себя самого, чтобы тем вернее знать

Итак, есть две неукоризненные воли: одна воля — естественно человеческая, а другая — божественная и превышающая естество.

Схолия: «Мы призываем братьев наших во Господе с великой осторожностью и осмотрительностью вступать в словопрения с противниками [нашими] относительно действий и воли, а особенно с теми, кто не вмещает, «ибо не у всех вера» (2 Фес. 3, 2), как говорит [Апостол] Павел. Мы высказываемся о двух естественных волях, двух естественных действиях и прочих двух естественных [свойствах] голосом не дерзким и не с наглым лицом, как то неосторожно делают некоторые глупцы, но осмотрительно и со страхом Божиим. Ведь о двух природах во Христе можно говорить и благочестиво, и богохульно; равным образом высказываться о волях и действиях в Нем можно и правильно, и превратно. Ибо Диодор и Несторий говорят о двух естествах Христа, но ипостасных; Феодор Антиохийский и Арий Александрийский утверждают две воли, но в противоположном [Православию] смысле; а Мани Перс говорит о двух действиях: одним, [якобы] принадлежащем благому богу, а другим — принадлежащем [богу] злему.

Бога, чем менее помнить о ком-либо в деле благоугождения Ему. Ибо много значит, когда плотские страсти рассеивают внимание ума и затемняют его проницательность, но мы не терпим от них вреда, если держим их в стеснительном положении. Итак, надобно любить ближних; любовь должна быть простираема на всех ближних и дальних, однако же ради этой любви не должно уклоняться от любви к Богу». Беседы на Евангелия иже во святых отца нашего *Григория Двоеслова*, в двух книгах, переведенные с латинского языка на русский архимандритом Климентом, кн. 2. СПб., 1860, с. 250–252. Но, по сути дела, оба святых отца вполне единодушны в разрешении указанной антиномии, ибо у св. Григория Двоеслова речь также идет о преодолении «воли естественной» ради следования «воле превышеестественной», образец чему явил Господь наш Иисус Христос.

Поэтому, защищая [свою веру], мы приводим в смущение противников тем, что говорим им следующее: «Если кто ведет речь о плотской или мирской воле и [соответствующем] действии во Христе, противодействующих Его Божеству; или же утверждает в Нем волю, противящуюся Богу Слову, — тот да будет осужден». Всем этим [до Воплощения Бога] обладал «образ раба» (Флп. 2, 7), [но во Христе он] подчинялся и был руководим мановением и желанием образа Владыки — Бога Слова. И чтобы не соделывать нам божественное естество Его подвластным страстям, а Слово — рабски подчиненным Отцу, ради этого мы усвояем каждой природе Христа нераздельные собственные [свойства]»¹.

Поэтому, когда ты видишь Иисуса, повинующегося и подчиняющегося, как говорит [Евангелист] Лука (Лк. 2, 51), Иосифу и Матери Своей, дитя, подбегающего и прижимающегося к рукам и святой груди Ее, разве у тебя возникнут сомнения в том, что Он делает и являет это благодаря воле и любви, [присущим] нашему естеству? Что он обнаруживает Себя во всем совершенным и единосущным нам по человечеству, кроме одного только греха, как говорит [Апостол] Павел (Евр. 4, 15)?² А когда Он глаголет Матери: «Что Мне и Тебе, Жено?» (Ин. 2, 4) и «Кто Отец и

¹ Схолия, по-видимому, также принадлежит преп. Анастасию.

² Согласно свт. Иоанну Златоусту, словами *по подобию разве греха* «Апостол внушает... то, что находящемся в скорби возможно быть без греха. Когда он говорит: *по подобию плоти*, то говорит не в том смысле, будто Христос принял подобие плоти, а в том, что принял плоть. Почему же говорит: *по подобию*? Потому что имеет в виду греховную плоть; Христова плоть была подобна нашей плоти: по естеству она была одинакова с нашею, а в отношении ко греху не одинакова». Святаго отца нашего *Иоанна*, Архиепископа Константинопольскаго, *Златоустаго*, Беседы на Послание святаго Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859, с. 128.

Матерь Моя? — Только тот, кто исполняет волю Пославшего Меня»¹, тогда [Господь] наставляет нас относительно божественной и превышеестественной воли. Ибо ради нас Он все соделал и совершил, будучи сам совершенным во всем, пресовершенным и присно пребывая в полноте.

Я думаю, что более точным является другое понимание [сказанного], подразумевающее, что Христос исполнил послушание и волю Отца и осуществил заповедь, повеление и закон посредством разумной, желающей и размышляющей воли мыслящей души, принадлежащей «образу раба» (Флп. 2, 7)². А Бог Слово содержал в единстве, животворил и взращивал собственное тело благодаря жизненно-

¹ Цитата свободная. См.: Мф. 12, 48–50; Мк. 3, 33–35; Мф. 7, 21 и 21, 31; Ин. 4, 34, 5, 36 и 6, 38–39.

² Ср. учение византийского богослова XIII в. Никифора Влеммида, который, констатируя полноту человеческой природы Господа, подчеркивает высоту Его Богочеловеческого достоинства: «Иисус Христос, соединив с Божеством естество человеческое, избрал для Себя одно благое не только как Бог, но и как человек, в силу Своей человеческой природы самой в себе. Этой природе свойственно только одно благое, зло же в ней есть нечто противоестественное, и грех вторгается в человеческую природу вследствие отступления человека от того, что свойственно его природе и что добро есть; это показывает и само наименование греха словом ἁμαρτία (ἁμαρτία — отступление от чего-либо, отсюда — ошибка, заблуждение, проступок, грех). Ангелы неудобопреклонны ко злу в силу того именно, что не отступают от свойственной премирным духам природы; а последнее происходит от того, что они постоянно предстоят престолу Вседержителя и получают от Него высшее озарение. Но Господь стоит выше всего этого: душа Его была совершенно непреклонна злу, так как Бог Слово не только обитал в Нем, но и был соединен с Ним высочайшим единством. И эта душа господствовала над телом, Бог же Слово был вождем ее, Которому она вполне подчинялась, сама стремясь к исполнению божественной воли. Посему Господь во время страданий в саду Гефсиманском и взывал к Отцу: «не

му, животворящему и богодарованному действию мыслящей души, согласно определению и слову, данному Им разумной душе: животворить, удерживать в единстве, растить и двигать естество тел. Отсюда она и называется душой, ибо одушевляет¹ и оживотворяет тело; «испускать дух» же означает «умирать», а «вдыхать» — «жить».

Мы показали, что приведенный в бытие Христом сложный человек², [созданный] по образу и по подобию Его, есть и образ двойного естества Христа, и образ [двойной] воли Его.

Опять же в человеке, как в некоем образе и отпечатлении, зрится и некое двойное отображение действия, по образу и отпечатлению Христа. Ибо как Божество Его действовало иногда богомужне³, а иногда действовало и по-Божески на небе до восприятия тела, будучи неописуемым и неограни-

яко же Аз хочу, но яко же Ты; не Моя воля, но Твоя да будет». Это говорила в Господе душа его, знающая одну волю Божию. Таким образом, хотя Господь и принял на Себя зрак раба ради рабов, но был выше их, так как в то же время Господом был». *Барвинок В. И.* Никифор Влеммид и его сочинения. Киев, 1911, с. 153–154.

¹ Так, думается, лучше переводить выражение ἐκ τοῦ ψύχειν. Ср. у св. Григория Нисского: «сперва Бог, взял персть от земли (Быт. 2, 7), создал человека, а затем одушевил его вдуновением (ἐψύχωσε διὰ τοῦ ἐμφυσήματος)». Иже во святых отца нашего *Григория*, епископа *Нисскаго*, Об устройении человека. Перевод В. М. Лурье. СПб., 1995, с. 89. Текст: ΓΡΗΓΟΡΙΟΥ ΝΘΣΣΗΣ ΑΠΑΝΤΑ ΕΡΓΑ, т. 5 // ΕΛΛΗΝΕΣ ΠΑΤΕΡΕΣ ΤΗΣ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣ, т. 91. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1987, σ. 200.

² Под выражением σύνθετον ἄνθρωπον подразумевается, естественно, человек, состоящий из души и тела.

³ Это выражение (ἐνέργει θεανδρικῶς) восходит к Дионисию Ареопагиту, который говорит о «некоем новом богомужнем действии Бога, ставшего Человеком и жившего с нами» (ἄνδρωθέντος Θεοῦ καὶ νήν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος). Сам Дионисий стремился предельно дистан-

чиваемым телом, так и душа, будучи по образу и по подобию незримого Бога Слова, иногда действует душевно-мужественно, то есть телесно-душевно, по образу богомужного [дей-

цироваться от разгоревшихся уже в его время (вторая половина V в.) жарких и страстных дебатов, касающихся верного понимания христологической проблемы, а поэтому указанное выражение у него означало только то, что благодаря Воплощению Слова для людей опять открылась возможность причастия (μετουσία) Божественной жизни. При этом причастие определялось двумя основными моментами: «синэргией» и участием человека в церковных таинствах. См.: *Hieromonk Alexander (Golitzin)*. ET INTROIBO AD ALTARE DEI. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference to its Predecessors in the Eastern Christian Tradition. ΘΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1994, p. 181–184. Во всяком случае, данное высказывание Дионисия отнюдь не имело явно монофизитского или монофелитского оттенка. См.: *Roques R.* L'univers dionysien. Structures hierarchiques du monde selon le Pseudo-Denys. Paris, 1983, p. 311. Но последующие монофизиты и монофелиты взяли его на вооружение для обоснования своего лжеучения. Для этого они внесли незначительное на первый взгляд, но весьма существенное изменение в формулу Дионисия, говоря не о «*некоем* новом богомужнем действии», но об «*одном* богомужнем действии» (μίαν θεανδρικήν ἐνέργειαν) Господа. См.: *Pelikan J.* The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, v. 2. The Spirit of Eastern Christendom (600–1700). Chicago-London, 1977, p. 65–66. Поэтому православным отцам Церкви пришлось объяснять истинный смысл указанного выражения. Преп. Анастасий Синаит, например, посвятил этому вопросу два небольших своих сочинения; преп. Максим Исповедник также дал обширное толкование на сей счет, выясняя подлинную мысль Дионисия, предполагающего наличие действия Божеского и действия человеческого в «новой богомужней энергии» Христа. См.: *Bellini E.* Maxime interprete de Pseudo-Denys l'Areopagite. Analyse de l'Ambiguum ad Thomas 5 // Maximus Confessor. Actes du Symposium sur Maxime le Confesseur. Fribourg, 1982, p. 37–49. Своего рода черту под обсуждением данной про-

ствия] Христа¹, а иногда (и чаще всего) действует только душевно, без содействия тела, по образу незримого Бога Слова, невидимо совершившего и совершающего многое и на небе, и на земле, посредством неопишущего, вселенского и превышемирного Божеского действия Своего.

Ведь и любовь к Богу осуществляется только душевным действием, которое не пользуется при этом содействием тела. Равным образом и вера есть обнаружение одного

блемы подвел св. Иоанн Дамаскин, во многом повторивший тезисы преп. Максима и развивший их: «великий Дионисий» сказал «не об одном «Богомужнем действии», но отвлеченно о «новом», то есть необычном. Ибо каждое из них было необычным и Богомужним — ведь он сказал это, указывая не на число, но на необычный способ. Ведь и Господь, пожалев собственное творение, добровольно принявшее страсть греха, словно посев вражий, воспринял болящее целиком, чтобы в целом исцелить: ибо «невоспринятое неисцеляемо». А что воспринято, то и спасается. Что же прежде пострадало, как не ум и его разумное стремление, то есть воление? Это, стало быть, и нуждалось в исцелении — ведь грех есть болезнь воли. Если Он не воспринял разумную и мыслящую душу и ее воление, то не у врачевал страдание человеческой природы — потому-то Он и воспринял воление. Греха же Он не воспринял — ведь грех не Его творение. Итак, чтобы изгнать из души присеянную врагом болезнь греха, ради этого Он и воспринял душу и воление ее, но греха не сотворил, а чтобы освободить тело от тления и услужения греху, воспринял и тело». Творения преподобного *Иоанна Дамаскина*. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники, с. 117.

¹ Преп. Анастасий использует здесь неологизмы ψυχᾶνδρικής и σωματοψυχῶς по образу аналогичного наречия θεᾶνδρικής. Архимандрит Киприан по этому поводу замечает: «Как в Богочеловеке обе Его природы соединены и действуют «богомужне», теандрично, так и соединение души и тела произошло по тому же плану и типу — душевно-мужественно или телесно-душевно». Архимандрит *Киприан (Керн)*. Указ. соч., с. 204.

только душевного действия. Также надежда и смирение существуют и осуществляются благодаря действию души. И, говоря в общем, все необходимые и духовные добродетели, корень и мать которых есть чистота сердца¹, свершаются только мыслящим и разумным действием нашей души, для исполнения их не нуждающейся в теле. Поэтому увечные, немощные и неподвижные плотью могут, благодаря этим добродетелям, осуществляемым действием души, стать угодниками Божиими².

¹ Говоря так, преп. Анастасий явно подразумевает одну из заповедей блаженств (Мф. 5, 8). Св. Григорий Нисский толкует ее так: «Внутренний человек, которого Господь именует сердцем, когда очищена будет ржавчина нечистоты, появившаяся на его образе от дурной любви, снова восприимет на себя подобие Первообраза и будет добрым; потому что подобие добру, без сомнения, добро. Посему, кто видит себя, тот в себе видит и вожделируемое; и таким образом чистый сердцем делается блажен, потому что, смотря на собственную чистоту, в этом образе усматривает Первообраз... Ибо чистота, бесстрастие, отчуждение от всякого зла есть Божество. Посему ежели есть в тебе это, то, без сомнения, в тебе Бог, когда помысл твой чист от всякого порока, свободен от страстей и далек от всякого осквернения, ты блажен по своей острозрительности; потому что, очистившись, усмотрел незримое для не очистившегося и, отъяв вещественную мглу от душевных очей, в чистом небе сердца ясно видишь блаженное зрелище. Что же именно? Чистоту, святость, простоту и все подобные светоносные отблески Божиего естества, в которых видим Бог». *Свт. Григорий Нисский. О блаженствах*. М., 1997; с. 92–93. Св. Иоанн Златоуст же по поводу этого блаженства замечает: «Чистыми Он здесь называет тех, которые приобрели всецелую добродетель и не сознают за собою никакого лукавства, или тех, которые проводят жизнь в целомудрии, потому что для того, чтобы видеть Бога, мы ни в чем столько не имеем нужды, как в этой добродетели». Иже во святых отца нашего *Иоанна*, Архиепископа Константина града, *Златоуста* Избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста, кн. 1. М., 1993, с. 154.

² В данном случае преп. Анастасий, рельефно оттеняя владычествующее положение духовного начала в человеке (его «ду-

Особенно же явственно обнаруживается двойственность нашего действия во сне. Ибо тогда ощущения тела как бы умирают и почти бездействуют, а неусыпное и неумолчное, мыслящее и разумное действие души проникает во все [мироздание]¹.

шевной энергии»), высказывает фундаментальную для православного нравственного богословия мысль: немощь, расслабленность и увечья тела не могут служить препятствием к осуществлению и исполнению человеком своего высшего назначения. Ср. «сила Моя совершается в немощи» (2 Кор. 12, 9). История Православной Церкви знает множество примеров такой силы, совершающейся в немощи, естественно, только при условии благодатной помощи свыше. Можно, например, указать на преп. Амвросия Оптинского, который еще совсем молодым «был вынужден по болезни выйти за штат, будучи признан неспособным к послушаниям, и стал числиться на иждивении обители как инвалид». И тем не менее этот «инвалид» стал великим старцем. «Трудно представить себе, как он мог, будучи пригвожденный к такому страдальческому кресту, в полном изнеможении сил, принимать ежедневно толпы людей и отвечать на десятки писем. На нем сбылись слова: «Сила Божия в немощи совершается». Не будь он избранным сосудом Божиим, через который сам Бог вещал и действовал, такой подвиг, такой гигантский труд не мог быть осуществим никакими человеческими силами». См.: Концевич И. М. Оптиная Пустынь и ее время. Сергиев Посад, 1995, с. 260–265.

¹ Букв. «обходит (объезжает) все». Ср. рассуждение Немесия: «Душа соединена с телом, но соединена неслитно. Действительно, что она соединена — это показывает сочувствие, по которому живое существо *всецело* сочувствует самому себе как единое, а что душа остается неслитной (после соединения), очевидно из того, что она во сне, некоторым образом отделяясь от тела и как бы оставляя его лежать мертвым и лишь только сообщая ему жизнь, чтобы оно совсем не погибло, самостоятельно проявляет свою деятельность в сновидениях, предсказывая будущее и приближаясь к умопостигаемому миру. То же самое бывает и тогда, когда душа сама по себе созерцает что-либо из умопостигаемого. Ведь и тогда она, насколько возможно, отвлекается от тела и су-

Далее: отделяясь от тела во время смерти, каким образом проявляет себя разумная душа, если не посредством своего мыслящего, животворного и присноживого действия?¹ А каким образом ныне души праведников восхваляют Бога? Благодаря какому действию просвещаются они от Него? Каким образом молятся за мир?

Ибо каждая [из частей человека] обладает свойством, сродным собственному естеству. Тело, возникшее из инертной, мертвой, неподвижной и бесчувственной земли, при смерти [вновь] становится мертвым, бездушным, бесчувственным, неподвижным и совершенно бездеятельным, согласно Божиему глаголу к Адаму, сказано относительно тела: «Земля еси, и в землю отидеши, как земля, из которой ты сотворен» (Быт. 3, 19)². Душа же возникла не из земли,

существует сама по себе, чтобы таким образом постигнуть сущее. Будучи бестелесной, душа проходит (проникает) через все, подобно тому, что взаимно уничтожается от соединения, и в то же время остается неповрежденной, как то, что не сливается, и сохраняет свое собственное единство, — и в чем она ни бывает — обращает это к своей жизни, не будучи сама обращена от него». *Немесий Эмесский*. О природе человека. М., 1996; с. 65–66.

¹ В нескольких рукописях после этого следует такое добавление к тексту: «Иное рассмотрение того же. Все Богодухновенное Писание (2 Тим. 3, 16), евангельские и апостольские поучения глаголят, что Бог, наполняющий все (Еф. 1, 23), есть на небесах. Поэтому мы ведаем, что Бог Слово сошел оттуда, и веруем, что Он вновь восшел на небеса, вместе с плотию [Своею]. Стало быть, если горе Божественный Свет — Отче наш, сущий на небесах (Мф. 6, 9), горé Бог Слово — Свет от Света и горé, в вышних, Дух Святой, то, по образу этой вышней Святой Троицы, мы обладаем в более возвышенных местах всего тела разумом, зрением и дыханием, которые все находятся в нашей голове. Эта троичная полнота оттуда, словно с некоего горнего неба, управляет нашим телесным миром и просвещает его».

² Преп. Анастасий свободно цитирует данное место Священного Писания. По поводу этого осуждения прародителей на теле-

воздуха, воды, огня, света, солнца, облака или из иной какой тварной ипостаси или сущности, зримой или мыслимой, но из самого чистого, вечного, непостижимого, неизъяснимого, незримого, бесформенного, бессмертного, нетленного, неосязаемого, нетекучего и нетелесного естества Божия. Ибо боговидная, богодарованная, богозданная и богоподобная душа наша была сотворена, приведена в бытие и обрела существование благодаря указанному вдыханию Божию; она, будучи жизнью и животворящей, произошла словно из некоего Источника Жизни; будучи сиянием, она была создана как бы Сокровищем Света и, словно дыхание из некоей вечной глубины благовония, рождена устами Божиими, изошла из этих уст и поселилась в Адаме¹. Осмелюсь даже сказать, что Богом Словом, Творцом всяческих,

сную смерть А. П. Лопухин замечает: «Страшно было наказание за преступление заповеди Божией; но как милосердный Отец, Бог не оставил Своих согрешивших чад без утешения и тогда же дал им обетование, которое светлой надеждой на восстановление потерянного блаженства должно было поддерживать их унылый дух в дни последующих испытаний и невзгод греховной жизни. Это именно обетование о *Семени жены*, которое долженствовало стереть главу змия, т. е. окончательно победить разрушителя блаженства людей и восстановить людям возможность достигать блаженства и жизни вечной на небе. Это было первое обетование о Спасителе мира». Лопухин А. П. Библейская история Ветхого Завета. Монреаль, 1986, с. 11.

¹ В данном случае рассуждение преп. Анастасия несколько напоминает ход мыслей Иоанна Филопона, который, «излагая свое учение о домирном творении бесплотных духов, попутно разъясняет, что и душа человеческая получила бытие не вместе с телом, а отдельно от него, *после* его образования; когда мир материальный был уже создан, душа получила свое бытие от Божественного «дуновения». Человек, как совершеннейшее существо в материальном мире, был создан последним. Усматривая такой же «порядок происхождения» в природе вообще и в настоящее время, Филопон, по-видимому, склоняется в своих рассуждениях к тео-

уделена нам разумная душа; из чистых уст [Его] вдохнута в нас, из сердца Божиего воссердечена в нас; из души Божией воодушевлена в нас и из ума Божиего вразумлена в нас.

Схолия: «Ибо мы находим в [Священном] Писании [высказывания] и о сердце, и о душе, и об уме, и об устах, и о слухе Божиих».

И поскольку душа произошла и рождена от Самого приснодвижного Бога, посредством уст и вдыхания Его, то и она — приснодвижна и, по сравнению со всей прочей тварью, одна только есть и называется [сотворенной] по образу и по подобию Божию, ибо обладает в самой себе, по благодати и отпечатлительно, свойствами Божиего естества. Я имею в виду непостижимость, незримость, нетелесность, бесформенность, чистоту, бессмертие, вечность, нетленность, самовластность, безгрешность, животворность, мудрость¹, духовность, зиждительность.

Ведь как Бог создал человека от земли, так и человек, по благодати, создает человека от женщины. И как при первом творении человек имел тело от земли, а душу порожденной Самим Богом, так и ныне тело образовывается из женского брения² и крови, а душа неизреченно переда-

рии генерационизма: первоначально, говорит он, ἄψυχον τὸ σπέρμα («неодушевленное семя». — А. С.) в утробе живет растительной жизнью (φυτικὴ ζωή), питаюсь и возрастая, потом — оно формируется и одушевляется (ψυχοῦνται), образуя животный организм, который, наконец, получает разумную душу... так что «эмбрион принимает (δέχεται) разумную душу в утробе». Предсуществование и переселение душ Филопон категорически отвергает». *Владимирский Ф. С. Указ. соч., с. 371–372.*

¹ Обычно этот термин (τὸ σοφιστικόν) имеет отрицательное смысловое значение («софистичность»), но у преп. Анастасия он приобретает здесь положительный смысл.

² Букв. «из земли» (ἐκ τῆς γῆς). Ср. слова св. Макрины, переданные св. Григорием Нисским: «Ты, бренный состав наш,

ется от мужчины посредством семени, подобного некоему вдыханию.

Относительно сотворения Ангелов, Херувимов и Серафимов говорится: «Той — то есть Бог — рече, и быша, Той повеле, и создашася» (Пс. 148, 5)¹. А с человеком, сущим по образу и по подобию Божию, дело обстояло иначе: тело [его] Бог создал Собственными Божиими руками, а незримую душу привел в бытие и сотворил посредством вдыхания от совершенно незримой души Своей². И [святой] Григорий [Бого-

созданный Твоими руками, как залог вверяешь земле (Σὺ δίδως παρακαταθήκην τῇ γῇ ἡμετέραν γῆν, ἣν ταῖς σαῖς χερσὶ διέμορφωσας), — и опять взыщешь, что дал, преобразив наше смертное и безобразное в бессмертие и великолепие». Творения святого *Григория Ниссского*, ч. 8. М., 1871, с. 357. Текст: Grégoire de Nysse. Vie de sainte Macrine. Ed. par P. Maraval // Sources chrétiennes, N 178. Paris, 1971, p. 218.

¹ В данном случае преп. Анастасий подчеркивает, так сказать, «онтологическое сродство» ангельского мира с прочими тварями в отличие от человека, не обладающего таким «сродством». Обычно данные слова «Псалтири» соотносятся вообще с творением всего мира. Ср. толкование: «Здесь оное местоимение: *Той* — сказано весьма сильно. Оно показывает, что мир не есть вечен, как мечтают мирские люди, ниже из несекомых частиц составлен, но произведен из ничего единым повелением Бога в таком прекрасном чине, в каком мы его видим». Толковая Псалтирь *Архиепископа Иринейя*, с. 432.

² Мысли, высказанные здесь преп. Анастасием, в ряде моментов восходят еще к Филону Александрийскому, который, толкуя Быт. 2, 7, говорит, что есть два рода людей (διττὰ ἀνθρώπων γένη): один род составляет «человек небесный» (οὐράνιος ἄνθρωπος), а другой — «человек земной» (ὁ δὲ γήινος). Первый, будучи по образу Божию, является совершенно непричастным земной и тленной сущности, а второй произошел из бесформенной (рассеянной) материи (ἐκ σποράδος ὕλης), которая называется «перстью». «Небесный человек» не был «создан» («изготовлен»), а был «отпечатлен» по образу Божию (οὐ πεπλάσθαι, κατ' εἰκόνα δὲ Θεοῦ τετυπῶσθαι), а «перстный» есть земное создание, а не по-

слов] также считает, что [Бог] «вложил» в нас душу «от Себя», а не от того, что вне Его Самого¹.

4. Стало быть, если душа произошла из уст и дыхания Бога, то оттуда же произошли и все существенные свойства ее: начало разумное и мыслящее, а также волящее, дей-

рождение Мастера (γῆινον πλάσμα, ἀλλ' οὐ γέννημα, εἶναι τοῦ τεχνίτου). Этот «перстный человек» обладал умом, но то был «ум земной и тленный» до тех пор, пока Бог не вдохнул в него «силу истинной Жизни». См.: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, v. 2. *Legum allegoriae I–III*. Paris, 1962, p. 54–56. Несколько уточняется этот аспект антропологии Филона в другом его сочинении: «небесный человек», который по образу Божию, есть как бы «некая идея, род или печать» (ἰδέα τις ἢ γένος ἢ σφραγίς), будучи умосозерцаемым, нетелесным, нетленным по природе, не мужского и не женского пола; «земной человек» — смертный по природе, чувственный, состоящий из души и тела, является индивидуумом мужского или женского пола. Тело его было создано так: Мастер взял персть земли и придал ей человеческий вид (μορφὴν ἀνθρωπίνην), душа же произошла от Отца и Повелителя всяческих, являясь «духом Божиим», вдохнутым блаженным и счастливым Естеством. Поэтому человек находится в пограничной области (μεθόριον) между смертной и бессмертной природами. См.: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie*, v. 1. *De opificio mundi*. Paris, 1961, p. 230–232. Безусловно, эта филоновская антропология по своим фундаментальным основам была глубинно чуждой христианской («теоцентричной» и «христоцентричной» по сути), а иногда и прямо антиномичной ей, что ясно показал Н. Н. Глубоковский, сравнивая мирозерцание Филона и учение св. Апостола Павла. См.: *Глубоковский Н. Н. Благовестие св. Апостола Павла по его происхождению и существу*, кн. 2. СПб., 1910, с. 199–270. Однако отдельные элементы данной филоновской антропологии вошли в христианское учение о человеке, обретя здесь новый смысл и звучание. В частности, различие между «сотворением» души в Быт. 1, 26–27 (ἐποίησεν) и «образованием» тела в Быт. 2, 7 (ἐπλάσεν), намеченное Филоном, наблюдается у ряда древнецерковных писателей. Например, Ориген считает, что «со-

ствующее и животворящее начала, без которых она не может быть душой разумной и познаваться в качестве тако-

творение» соотносится с «нашим внутренним человеком, незримым, нетелесным, нетленным и бессмертным» (*interior homo noster est, invisibilis et incorporealis et incorruptus atque immortalis*), а «образование» — с «телесным человеком» (*corporealis homo*), который не обладает образом Божиим. См.: *Origène. Homélies sur la Genèse*. Ed. par L. Doutreleau // *Sources chrétiennes*, N 7 bis. Paris, 1976, p. 56. Данное мнение разделяет и св. Василий Великий, признавая, что «сотворил» сказано о душе, а «образовал» — о теле. Для подтверждения этого он приводит и слова Псалмопевца (Пс. 118, 73), замечая, что Бог *создал* «внутреннего человека», а «человека внешнего» Он *образовал* (ἐποίησε τὸν ἔσω ἄνθρωπον, ἔπλασε τὸν ἔξω). См.: *Basile de Césarée. Sur l'origine de l'homme*, p. 230–232. Кстати, можно отметить, что подобное понимание Пс. 118, 73 отнюдь не было единственным в древней Церкви. Катены сохранили толкование одного анонимного экзегета, который, упомянув точку зрения Оригена и «некоторых других», говорит, что существует и иное мнение: «сотворил» предполагает «первое творение» (ἐπὶ τῆς πρώτης δημιουργίας φασὶν εἰρησθαι), а «образовал (создал)» — новое рождение в бане крещения (ἐπὶ τῆς τοῦ λουτροῦ παλγγενεσίας καὶ ἀναπλάσεως). Сам же анонимный экзегет полагает, что здесь мы имеем дело с плеоназмом: Бог не только «сотворил» человека, как и все прочее, но и «образовал», почтив его особой милостью — собственноручным созданием (τῇ αὐτουργίᾳ τιμήσας). См.: *La chaîne paléstinienne sur le Psaume 118* (Origène, Eusèbe, Didyme, Apollinaire, Athanase, Théodoret), t. I. Ed. par M. Harl et G. Dorival // *Sources chrétiennes*, N 189. Paris, 1972, p. 304.

¹ Преп. Анастасий ссылается на 38 «Слово» св. Григория Богослова. Здесь святитель говорит: «Художническое Слово созидает живое существо, в котором приведены в единство то и другое, то есть невидимое и видимая природа; созидает, говорю, человека и, из сотворенного уже вещества взяв тело, а от Себя вложив жизнь (что в слове Божиим известно под именем разумной души и образа Божия), творит как бы некоторый второй мир — в малом великий». Святитель *Григорий Богослов. Собрание творений* в 2-х томах, т. 1, с. 527.

вой. Ибо подобно тому, как [вещественные] стихии составляют и образуют тело, так и душа составляется из собственных свойств и особенностей; познается благодаря им и отличается, как душа разумная, от [существ] неразумных. Ведь человек отличается от бессловесных [тварей] своими мыслящим, разумным, желающим и волящим [началами], тогда как во всем прочем и, особенно по своим телесным [свойствам], он причастен, подобен и единосущен этим [тварям]. Ибо они суть из той же самой земли, из которой было создано и наше тело; они [также] двигаются, обладают яростной силой¹, душой неразумной и неволящей, жизнью, голосом и дыханием; имеют плоть, кровь, кости, вкусовые ощущения и все то, что имеем и мы в нашем теле; обладают памятью, как говорит Бог к Иову², аппетитом; испытывают голод, жажду, боль, исходят потом. Другими сло-

¹ Преподобный Анастасий, как многие отцы Церкви до и после него, использует здесь многозначное и труднопереводимое понятие θυμός, восходящее к антропологии Платона. В основном оно обозначает активное начало, принадлежащее к неразумной душе (*vis irascibilis*), проявляющееся в гневе, ярости, страсти и т. п. Начиная с Немесия, мысль Платона «о нравственном значении «гнева» (θυμός), который — при условии сохранения человеком нормального состояния и психического равновесия — является «службой» или «охранителем разума» (τὸ διουφορικὸν τοῦ λογισμοῦ), возбуждая *негодование* ко злу и пламенное *рвение* к добру, весьма характерна для святоотеческой и аскетической психологии. Все современные Немезию христианские мыслители и аскеты согласно утверждают, что «θυμός», при известных условиях, является необходимым «помощником» и «союзником» разума в деле нравственного усовершенствования человека и достижения его высшего предназначения». *Владимирский Ф. С.* Указ. соч., с. 421. Преп. Анастасий в данном случае акцентирует иной момент — принадлежность этого яростного начала к неразумной душе, свойственной и животным.

² Трудно установить, на какое место «Книги Иова» ссылается в данном случае преп. Анастасий.

вами, [животным] присущи все телесные [свойства], которые имеем и мы. И только разумное, мыслящее и волящее [начала] бессмертной души нашей, происшедшие от Бога, не свойственны им.

Теперь рассмотри вместе со мной слепоту и заблуждение еретиков. Они полностью исповедуют во Христе все сродное неразумным [тварям], то есть тело, материю, тление, вкусовые ощущения, кровь, слезы, слюну, кости, выделения, кровообращение, голод, жажду, утомление, пот, смерть и омертвление, которые по природе подлинно чужды и недостойны Бога, как свойственные животным, зверям и пресмыкающимся. А свойства мыслящей и бессмертной души, которые суть по образу и по подобию Божию, произошли из чистых уст Его и имеют, по благодати и подобию, некое сродство с Ним — эти свойства нечестивцы не решаются исповедовать во Христе, [считая их] дурными, хотя [именно благодаря им] все наше человеческое естество животворится и сохраняется¹. Ибо с уничтожением жизненного и животворящего действия нашей души человек сразу предается смерти, так как от тела отделяется связующее и животворящее его душевное действие.

Поэтому наша душа, если лишить ее разумности и отнять у нее волящую и желающую силу, ничем не будет

¹ Это рассуждение преп. Анастасия является развитием мыслей, высказанных предшествующими церковными писателями в полемике с аполлинарианством и монофизитством. Особая роль в этой полемике принадлежала представителям Антиохийской школы. Например, Диодор Тарсский «первый отчетливо и ясно поставил проблему человеческой стороны в Лице Иисуса Христа, исповедал, что для спасения человечества нужно было принятие Богом цельной человеческой природы, не исключая и ума. Испытатель — человек с разумною душою: это для Диодора была истина, не подлежащая никакому сомнению. Она была дорога для его христианского сознания, поскольку с устранением ее теряла всякий смысл сотериология, и спасение человечества превраща-

отличаться, [например], от неразумной и непонятливой души лошади. Ведь как она может стать угодной Богу, если не посредством своего волящего и деятельного движения и силы? Как она исполнит волю Божию, если не посредством прирожденного и присущего ей хотения?¹ И в [Священном] Писании мы находим различные обозначения этой [способности нашей]: благая воля, томление, желание, лю-

лось в фикцию или по меньшей мере оказывалось неполным». *Фетисов Н.* Диодор Тарсский. Опыт церковно-исторического исследования его жизни и деятельности. Киев, 1915, с. 169–170. Блаж. Феодорит, полемизируя в «Эранисте» уже с монофизитами, замечает: «Говорится, что Слово стало плотью потому, что приняло плоть и разумную душу. Если бы Бог Слово ничего не заимствовал (μηδὲν ἔλαβεν) от нашего естества, то обетования, с клятвою данные Богом патриархам, были бы неистинными, благословение Иуды — бесполезным, обещание Давиду — лживым, а Дева — излишнею, поелику она ничего из нашего естества не привнесла Воплотившемуся. Пророчества пророков оказались бы неосуществившимися, проповедание наше тщетным, тщетною и вера наша и суетною надежда воскресения». Цит. по кн.: *Глубоковский Н. Н.* Блаженный Феодорит, епископ Киррский. Его жизнь и литературная деятельность, т. 2. М., 1890, с. 160. Впрочем, подобная антиаполлинаристская полемика и связанные с ней глубинные интуиции православной христологии, сотериологии и антропологии отнюдь не ограничивались деятельностью представителей Антиохийской школы. Например, и св. Григорий Богослов, возражая сторонникам Аполлинария Лаодикийского, прямо говорит, что подлинным безумием является упование на «лишенного ума человека» (Εἴ τις εἰς ἄνουν ἄνθρωπου ἥλπικεν, ἀνόητος ὄντως ἐστὶ), поскольку то, что не воспринято, остается неисцеленным (τὸ γὰρ ἀπρόληπτον, ἀθεράπευτον) и лишь соединенное с Богом спасается. См.: *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques. Ed. par P. Gallay // Sources chrétiennes, N 208. Paris, 1974, p. 50.*

¹ Высказываясь подобным образом, преп. Анастасий исходит из той само собой разумеющейся посылки всей жизни христианской, которую свт. Иоанн Тобольский выразил следующим образом: «Всякое деяние (поступок) человека ценится по той

бовь и влечение¹. Если нужно привести немногие свидетельства [Священного Писания] на сей счет, то не следует этого откладывать. Например, говорится: «Волю боящихся

конечной цели, которой желательно достигнуть. Этою-то конечною целью определяется качество наших поступков, их свойство, по которому одни поступки достигают блаженного конца, другие же приводят человека к конечной гибели. Рассуждая о выборе из множества конечных целей в жизни самой лучшей цели, т. е. истинной и блаженной, вечно-радостной и довольной, не найдем мы другой лучшей, благороднейшей и благоприятнейшей конечной цели для стремления к ней нашей деятельности, кроме исполнения воли Божией, которое постепенно приближает нас к Самому Богу и вечному блаженству в Его бесконечном Царстве. Поэтому нет лучших и изящнейших поступков, кроме тех, которые приближают нас к Богу и привлекают Его милосердие к нам грешным; истинно и праведно изречение Василия Великого: «Предоставлять себя охотно во всех деяниях и поступках воли к водительству Божию, т. е. отвергнуться собственного своеволия и принимать с благодарностью как все доброе, Богом посылаемое нам, допускаемое Богом, — есть совокупность и высшая степень христианской святости»». Илиотропион, или Сообразование человеческой воли с Божественною волею. Творение высокопреосвященнейшего блаженной памяти митрополита Тобольского и всея Сибири *Иоанна Максимовича*. М., 1994, с. 170–171.

¹ В соположении данных понятий (θέλημα ἀγαθόν, πόθος, ἐπιθυμία, ἀγάπη, ἔρως) привлекает сочетание двух последних. Отождествление специфично христианской «агапе» (любви в высшем смысле слова) и античного «эроса» (влечения, иногда возвышенного, а иногда и похотливого) впервые целенаправленно провел Ориген, который в «Толковании на Песнь песней» замечает, что выражения: Бог может «быть вожден» (т. е. к Нему можно испытывать влечение) и может «быть любим» — ничем не отличаются друг от друга (non ergo interest utrum amari dicatur Deus aut diligi); поэтому как святой евангелист Иоанн назвал Его «Любовью» (caritatem; греч. ἀγάπη), так можно и называть Его «Влечением» (amorem; греч. ἔρως). Для подтверждения этого Ориген ссылается на «Послание к Римлянам» (7, 2)

Его сотворит Господь» (Пс. 144, 19), «в законе Господни воля блаженного мужа» (Пс. 1, 2), «им же образом желает елень на источники водные, сие же желает душа моя к Тебе, Боже» (Пс. 41, 2), «желает и скончается душа моя во дво-

св. Игнатия Богоносца (на него чуть ниже ссылается и преп. Анастасий). Причем, как и св. Игнатий, Ориген, соотнося «эрос» с Богом, подспудно подразумевает Христа, т. е. воплотившееся Слово. См.: *Origène. Commentaire sur le Cantique des Cantiques*, t. I. Ed. par L. Brésard, H. Crouzel, M. Borret // *Sources chrétiennes*, N 376. Paris, 1991, p. 116. См. также комментарий: *Ibid.*, t. II // *Sources chrétiennes*, N 376. Paris, 1992, p. 753–754. Данное отождествление, предполагающее полное преображение античного «эроса» и как бы растворение его в христианской «агапе», было воспринято последующей святоотеческой традицией. Например, св. Григорий Нисский, толкуя ту же ветхозаветную книгу, что и Ориген, говорит: «Сложившая покрывало с очей чистым оком взирает на неизреченную красоту Жениха и вследствие сего уязвлена нетелесною и разжженной стрелою пламенной любви; потому что усиленная любовь называется пламенной (ἐπιτεταμένη γὰρ ἁγία ἔρως λέγεται), такую любовь, какой никто не стыдится, когда стреляние ее бывает не плотское, а, напротив того, всякий хвалится паче язвою, когда в глубине сердца приемлет острие невещественного пожелания. Сие-то и сделала невеста, говоря отроковицам: уязвлена любовью аз есмь». Творения святого *Григория Нисскаго*, ч. 3. М., 1862, с. 331. Текст: PG 44, 1048. Согласно учению Нисского святителя, эта невещественная и духовная любовь к Богу основывается «на «врожденном движении души нашей к Красоте невидимой». В природу души нашей, созданной по образу Божию и подобию, вложены Творцом зачатки высших Божественных благ, в ней отражено, напечатлено, в возможной для нас степени, самое это высочайшее Благо. Оттого-то душа наша, отвлекаясь от чувственного страстного бытия, даже противоборствуя ему, и стремится к этому духовному, превышающему всякий ум Благу». *Тихомиров Д.* Св. Григорий Нисский, как моралист. Этико-историческое исследование. Могилев-на-Днепре, 1886, с. 293. Наконец, и Дионисий Ареопагит говорит: «Ведь и некоторым нашим священнословом даже более боже-

ры Господни» (Пс. 83, 3) и «возжелах спасение Твое, Господи» (Пс. 118, 174). О любви говорится: «Возлюблю Тя, Господи, крепосте моя» (Пс. 17, 2), «Возлюбих, яко услышит Господь» (Пс. 114, 1), «Коль возлюбих закон Твой, Господи» (Пс. 118, 97) и «Люби Господа, Бога твоего, всем сердцем твоим, и всею душою твоею» (Втор. 6, 5; Мф. 22, 37; Мк. 12, 30; Лк. 10, 27).

Как может душа возлюбить Бога, если она не обладает сущностным образом в самой себе силой волящей, желающей, любящей, испытывающей влечение, естественной и благой? Обладая именно ею, [святой] Игнатий и сказал: «Любовь моя распялась»¹. А не имеющие любви и влечения к Богу, не испытывающие желания, вожделения и во-

ственным представляется имя Любовь, нежели имя Приязнь (θεϊότερον εἶναι τὸ τοῦ ἔρωτος ὀνόμα τοῦ τῆς ἀγάπης; перевод представляется нам неудачным, ибо передавать ἀγάπη как «приязнь» означает искажение смысла этого слова. — А. С.). Пишет ведь и божественный Игнатий: «Моя любовь распялась» (*К Римлянам* 7, 2). И во введениях к Речениям ты найдешь, как кто-то говорит о божественной Премудрости: «Я был влюбленным (ἐραστῆς) в Ее красоту» (*Прем.* 8, 2). Так что не будем бояться имени Любовь, и да не смутит нас никакое касающееся этого устрашающее слово. Ибо мне кажется, что богословы почитают одинаковыми имена Приязнь и Любовь, но к божественному применяют главным образом имя истинная Любовь (τὸν οὕτως ἔρωτα) — из-за нелепого предрассудка определенного рода людей». *Дионисий Ареопагит.* О Божественных именах. О мистическом богословии, с. 122–125. Согласно наблюдению отца Александра (Голицына), для Дионисия Ареопагита Божественная Любовь есть «движитель» Божиего Промысла, и, используя антично-языческое словоупотребление («эрос»), он толкует пререкаемый еще в его время термин в чисто христианском смысле (в смысле «агапе»). См.: *Hieromonk Alexander (Golitzin)*. Op. cit., p. 66–68.

¹ Преп. Анастасий, подобно Оригену и Дионисию Ареопагиту, ссылается на «Послание к Римлянам» (7, 2) св. Игнатия Богоносца. П. Камело, издавший творения этого святого Отца, перево-

левого устремления к Нему, обладают [скорее] волей дьявольской и исполняют свои хотения плоти. Они отказываются исповедовать во Христе богодарованную, богозданную и богоподобную волю мыслящей и богоначертанной¹ души нашей, считая ее злой, [а также отказываются исповедовать] животворящее, образующее и богодухновенное действие ее. Но ведь без них мыслящая, богодарованная и исшедшая из уст Божиих душа наша не может ни пожелать, ни осуществить никакой из божественных заповедей.

Если мыслящая душа наша чужда благой и богоподражательной воли и действию, то почему Бог говорит людям: «Аще хотите и послушаете Мене, благая земли снесите» (Ис. 1, 19)². Как душа будет осуществлять божественную волю, если она не обладает волящей и деятельной силой?

дит ἔρως как «мое земное желание» (mon desir terrestre), ссылаясь на Гал. 5, 24 и 6, 14. См.: *Ignace d'Antioche*. Polycarpe de Smyrne. Martyr de Polycarpe. Ed. par P. Th. Camelot // Sources chrétiennes, t. 10. Paris, 1969, p. 116–117. Однако преп. Анастасий, как это видно из контекста, понимает под «эросом» любовь к Богу (т. е. «агапе»), а не земное желание, опять же следуя за Оригеном, св. Григорием Нисским и Дионисием Ареопагитом.

¹ Слово θεοχάρακτος (обозначающее как бы душу «изображенную, запечатленную Богом») преп. Анастасий употребляет и в «Путеводителе», говоря о «божественном Исааке» как о «первообразном и богоначертанном отпечатлении» (τύπος... πρωτότυπος καὶ θεοχάρακτος) Христа. См.: *Anastasii Sinaitae Viae dux*, p. 278.

² Согласно толкованию св. Василия, «здесь особенно показывается свобода человеческой природы. Ибо думаю, что такой смысл согласен со всем предыдущим. Пророк говорит: если вы оставите служение по убивающему письмени, если измыетесь и, соделавшись чистыми, наконец на деле покажете предписанный вам образ жизни, приидите на суд, то будет изобиловать тем и другим, насладитесь обетованным утешением, не сделаетесь пищею карающего и истребительного меча. Слушающим с понятиями низкими наградою послушания даются земные обетования, а духовно вслушивающимся в намерение Писания говорится о

Каким образом Адаму, сразу же после его создания, было вверено возделывать и хранить заповедь (Быт. 2, 16–17)?¹

«Но, — скажет [возражающий мне], — человек извратил [эту заповедь]». И еретики прекословят нам: «[Он совершенно извратил] и все человеческое, поэтому не подобает и недостаточно говорить, будто во Христе есть человеческая воля и человеческое действие»².

Совсем не так: ведь Адам изменил и обратил от нетления к тлению не все естество [человеческое], но только

благах духовной земли, которую, по сказанному, наследят ублажаемые *кротцыи* (Мф. 5, 4)». Творения иже во святых отца нашего *Василия Великаго*, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, ч. II. М., 1993, с. 59–60.

¹ По изъяснению св. Кирилла Александрийского, это дарование заповеди имеет следующий смысл: «Человек был отображением высочайшей славы и образом боголепной власти на земле. Но поелику достигшему такой славы и сладости во всяком случае должно было знать, что он Бога имеет своим Предстоятелем, Царем и Господом, то, дабы от избытка благоденствия он не впал весьма легко в помысл об освобождении от власти и преобладания Имеющего державу, Бог тотчас дал ему закон и ближайшим последствием преступлений поставил наказующую угрозу. Доколе существовал один, и только один человек, еще не было на земле никакого способа грешить. А чтобы он был и под законом, для него придуман был и некоторый вид сохранения заповеди». Творения святаго отца нашего *Кирилла Александрийскаго*, ч. 4. М., 1886, с. 12–13. Свт. Филарет же на сей счет замечает: «Человек сотворен по образу Божию. Необходимая и высокая черта образа Божия есть свобода. Свобода твари не исключает возможности делать зло, но укрепляется в добре усугубленными опытами делать добро, которые постепенно, при содействии благодати, составляют добрый навык и, наконец, нравственную невозможность делать зло. Из сего видно, что человек, сотворенный свободным, необходимо должен был пройти путь испытаний». Святитель *Филарет Московский*. Указ. соч., с. 43.

² Возражения еретиков, что [первый] человек извратил (*παρετράπη*) целиком «все человеческое» (*πάντα τὰ τοῦ ἀνθρώπου*

тело, созданное из земли и принадлежащее к изменчивой природе, — оно-то и претерпело изменение, став вследствие преступления [заповеди] тленным и смертным из нетленного и бессмертного. Это есть тот [человек], который, как гласит Евангелие (Лк. 10, 30), попался разбойникам и остался от их ударов если не совсем мертвым, то едва живым¹. Ибо душа, сотворенная из бессмертной и неизменной сущности Божией через вдыхание [Его], хотя она и снизошла

πάντως), включая и естественную волю, можно сравнить в определенной степени с учением блаж. Августина о первородном грехе. В полемике с пелагианами он пришел к следующим крайним выводам: «Вместо понятия свободы Августин выдвигает в грехе понятие о необходимости, так как свободной воли после греха не стало, явилась воля связанная, рабствующая греху. Отсюда нам становится понятным странное на первый взгляд учение Августина о том, что Бог вменяет и грехи невольные, совершенные по необходимости: иных грехов для Августина и нет, кроме первого греха; все грехи, кроме первого, совершаются принудительно, хотя принудительность может быть большей или меньшей; грехи совершаются не свободною волею, а или по слепоте ума, когда человек не знает, чего требует праведность, или по насилию похоти, которою человек побеждается и тогда, когда знает, от чего воздерживаться. Правда, Августин не отрицает, что люди совершают много таких грехов, от которых им свободно воздерживаться, но из учения его о падшей свободе известно, что он признавал человека свободным воздерживаться от одного греха лишь для того, чтобы впасть в другой грех: он отрицает свободу человека на добро и признает свободу на грех, признает свободу естественного человека из многих грехов избрать тот или другой, отвергнув прочие; это и значит, что человек свободен воздерживаться от грехов». *Кремлевский А.* Первородный грех по учению блаж. Августина Иппонского. СПб., 1902, с. 97.

¹ Ориген также считает, что под «человеком» в этой евангельской притче следует понимать Адама или «слово» (λόγον — учение) о человеке, его изначальной жизни в раю и «сошествии вниз» (падении — καθόδου) вследствие преслушания. «Разбойники» суть «супротивные силы» (τὰς ἀντικειμένας ἐνεργείας), или

вместе [с телом из рая] вследствие прикосновения к дереву¹, тем не менее осталась в собственном нетлении и бессмертии, принадлежа к [созданному] по образу и по подобию Божию. Поэтому она не нуждается, как тело, в сущностном преображении, но только в некоем разумном исправлении и исповеди, которые не требуют уничтожения воли — дабы не стать [человеку] неразумным — и не требуют также упразднения действия — чтобы не стать [ему], наподобие бездушных тварей, мертвым и бездеятельным².

5. Слово Божие, придя [на землю] для обновления Адама, сотворило для Себя душу такую же, какую Оно изначала

бесы, или лжеучители, приходившие до Христа; «удары» — преслушание и грехи. Отнятие у «человека» одежд означает потерю нетления, бессмертия и утрату им всякой добродетели. То, что разбойники оставили «человека» полумертвым (ἡμιθανῆ), предполагает, что смерть захватила только половину человеческого естества, поскольку душа и доныне пребывает бессмертной. См.: *Origène. Homélies sur S. Luc. Ed. par H. Crouzel, F. Fournier, P. Périchon // Sources chrétiennes, N 87. Paris, 1962, p. 520.*

¹ Так, думается, можно переводить эту фразу (εἰ καὶ τῇ πρὸς Βοῶν τοῦ ξύλου συγκατῆλθεν). Под «древом», вероятно, подразумевается дерево познания добра и зла. Сущность запрещения вкушать от этого дерева, «как и сущность искушения, выражалась отнюдь не в гносеологическом познании, то есть различении добра и зла, а в том, что человек, сотворенный по образу и подобию Божию, не должен *вкушать*, то есть воспринимать в душу свою зло наравне с добром». Протоиерей *Николай Иванов*. И сказал Бог..., с. 182–183.

² Здесь следует напомнить, что «падший человек, по учению древнеотеческому, не настолько был поврежден своим грехопадением, чтобы в нем не оставалось уже никаких следов и задатков добра. Хотя его разум помрачился и стал слаб, но не потерял стремления искать Бога и способности принимать и уразумевать откровения Божии. Не настолько также повредились в нем воля и сердце, чтобы в нем не осталось даже никакого желания

уделило или вдохнуло в Адама через Свое вдунение, — сущую по образу и по подобию Самого Бога Слова, как гласит Писание, имеющую бытие по подобию Его, волю — по образу Его, которая запечатлевает собой и действие по об-

добра и никакой способности делать доброе, так как свобода выбора лучшего, отличающая его от животных, действующих по одной необходимости, осталась неотъемлемым достоянием его природы и так как самый суд Божий, растворенный милостию, предполагает в некоторой доле оставшуюся в нем возможность или способность воспользоваться этою божественною милостию. Наконец, и образ Божий не настолько повредился в падшем человеке, чтобы от него не осталось никаких следов в нем, — он только помрачился, потерял свой прежний блеск и ценность». Епископ *Сильвестр (Малеванский)*. Опыт православного догматического богословия, т. III, с. 409–410. Поэтому преп. Анастасий и говорит, что душа, как средоточие образа Божия, нуждается только «в некоем разумном исправлении и исповеди» (μόνης λογιστικῆς τινος διορθώσεως καὶ ἐξομολογήσεως), т. е. в покаянии, в отличие от тела, требующего «сущностного преобразования» (οὐσιώδης ἀνάπλάσεως). Вместе с тем необходимо напомнить, что на христианском Западе существовала несколько иная перспектива видения этой богословской проблемы. Здесь «признавали, что вместе с утратою первобытной благодати человек лишился и самого важного преимущества своей природы — образа и подобия Божия. И то и другое возвращено ему только в таинстве искупления, когда человек, по выражению Тертуллиана, снова получил *illum Dei Spiritum*, которого некогда восприим от дунения, но потом *amiserat per delictum*; и *imago* и *similitudo* мыслятся нераздельно с пребыванием благодати в человеке. Также и у Амвросия *secundum imaginem* Адам был *ante peccatum*, но когда пал, то отложил образ небесного (*imaginem coelestis*) и надел образ земного (*terrestris effigiem*). А в его лице и каждый человек утратил *magnum illud munus*, по которому был создан *ad imaginem Dei*, и вследствие этого теперь подлежит большему наказанию... Эти утраченные в падении преимущества возвращаются только Христом в искуплении». См.: *Адамов И. Св. Амвросий Медиоланский*, с. 354. Впрочем, точка зрения св. Амвросия,

разу Его, является чистой, безукоризненной, неизреченной, безгрешной, не нуждающейся в сущностном преобразении, как тело и [все] телесное, не требует изменения и воссоздания собственных частей и членов, не имеет [вместе с собой другой] воли, нуждающейся в уничтожении, и не обладает действием, требующим упразднения¹. Ведь разве может

по мнению другого русского исследователя, несколько иная и принципиально не расходится с воззрениями преп. Анастасия: «Под образом Божиим, который первый человек потерял вследствие своего грехопадения, св. Амвросий чаще всего понимает не самый образ Божий в человеке, а то благодатное состояние, ту невинность и те добродетели, которые первые люди имели в раю». Поэтому, «поскольку св. Амвросий разграничивает в образе Божиим разумность и свободу воли от благодатного и добродетельного состояния, он говорит о полной потере этого последнего и лишь о помрачении первых двух». См.: *Прохоров Г. В.* Нравственное учение св. Амвросия, епископа Медиоланского. СПб., 1912, с. 152.

¹ Преп. Анастасий подразумевает ту «плотскую» или «лукавую» волю (и соответствующее ей действие, «энергию»), о которой он говорил выше. Ср. учение преп. Иоанна Кассиана Римлянина: «Жизнь человека первоначального в невинном состоянии характеризовалась полнейшею гармонией в соотношении составных частей человека — тела и духа — чрез подчинение потребностей тела, как слуги, высшим потребностям духа. Тело не противоборствовало духу, и человек чрез разумное подчинение телесных стремлений духовным жил истинною человеческою жизнью, полагая свою жизнь только в Боге и свою волю согласуя с волею Божиею. Теперешнее же состояние человека характеризуется полнейшею беспорядочностию в отношении этих составных частей человека, и каждая из них, заявляя свои потребности, заявляет их как самостоятельные и притом враждебные друг другу. Эту-то беспорядочность отношений между стремлениями тела и духа, вражду их, И. Кассиан выражает в общем понятии «похоти» — «concupiscentia». И эта «похоть» у человека двойная: плоти против духа («*caro concupiscit adversus spiritum*») и духа против

душа, происшедшая от Бога, сущая в образе и в подобии Божиим, всечистая и принадлежащая Богу Слову, нуждаться в сущностном преображении?

Если душа Адама получила бытие от Бога, через вдыхание [Его], то душа Еммануила имела бытие в Боге, была собожией и богопричастной¹; она возникла при ипостасном единении вместе с телом во всечистой и боговместии-

плоти («spiritus autem adversus carnem»). Причем «плоть», согласно преп. Иоанну, «нужно понимать в смысле «voluntas carnis», т. е. *расположений и стремлений*, определяемых потребностями тела, или «desideria pessima», а под «духом» разуместь нужно стремления, определяемые потребностями богоподобного ума или духа — «animae desideria bona et spiritalia». Так как эти противоположные стремления находятся в одном и том же человеке и выражаются в его вожделевательной способности — воле, то и ведется внутри человека непрерывная брань». См.: Иеромонах *Феодор (Поздеевский)*. Аскетические воззрения преподобного Иоанна Кассиана Римлянина. Казань, 1902, с. 102–103. По мысли преп. Анастасия, данная брань и раздвоенность воли были чужды Господу.

¹ Преп. Анастасий обозначает бытие (или существование — ὕπαρξις) души Адама как ἑκθεος, а бытие (οὐσίωσις) души Еммануила как ἐνθεος. Оба слова труднопереводимы (букв. «отбожие» и «вобожие» бытие, т. е. бытие, полученное *от* Бога, и бытие, являющееся пребыванием *в* Боге), а поэтому заменены близкими по смыслу. Здесь намечается существенное отличие души Христа от души Адама (как от душ прочих людей). Это подчеркивается и двумя другими определениями души Христа: σὺνθεος καὶ ὁμόθεος. Однако следует отметить, что превосходство души Христа над душами прочих людей у преп. Анастасия не имеет характера субстанциального различия. Это превосходство состоит прежде всего в том, что душа Господа сохранила субстанциальное свойство человеческой души в его первожданной чистоте. Переводя слово ὁμόθεος как «богопричастная», мы следуем за архимандритом Киприаном, показавшим святоотеческие истоки данного слова. Начиная со св. Григория Богослова, оно стало использоваться в христо-

мой утробе [Богородицы] от Него, через Него, с Ним и в Нем. Поэтому, если не является дерзостью говорить, что некогда Бог Слово неизреченно произвел и создал из Самого Себя сущность разумной души, то столь же бездерзновенным является и утверждение, что Он поселился в Самом Себе из чресл Девы. Разве можно порицать [в чем-либо] сущность, изначально приведенную в бытие Богом, собожью и обладающую честнейшим естеством, волей и действием? Если тогда она обладала своими силами и свойствами, [как бы] отдельными от Бога, то теперь, благодаря ипостасному единению, [обладает ими] уже соединенными с Богом, являющимися как бы подобнобожиими и собожиими. Поскольку же дело обстоит так, то неразумие еретиков и в самом деле смехотворно. Ведь они говорят о страстях во Христе, подобных страстям скотоподобного и изменчивого естества плоти, но отказываются признавать существенно неизменные свойства души Его, которая по образу [Божью]. И дабы не думали они, что это говорится нами, опирающимися [только] на собственные рассуждения и вымыслы, приведем, с помощью Божией, свидетельства из Священного Писания.

логическом контексте для обозначения человеческого естества Господа. Этой святоотеческой традиции верен был и св. Григорий Палама, для которого «в силу своего обожения это естество возносится Спасителем на престол горней славы. Палама подчеркивает, что плоть Спасителя стала богопричастною не только после вознесения на небо, но и в течение земной жизни». См.: *Архимандрит Киприан. Указ. соч.*, с. 424–427. Преп. Анастасий в данном случае суживает значение этой «богопричастности», прилагая ее только к человеческой душе Господа. Но в «Путеводителе» он аналогичным образом высказывается и вообще о человечестве Христа (ἡ τοῦ Χριστοῦ ἀνθρωπότης ὅλη δι' ὅλου ὁλόθεος καὶ ἐνθεος καὶ σύνθεος), подчеркивая таким образом целокупное обожение человеческой природы Господа. См.: *Anastasii Sinaitae Viae dux*, p. 291.

Божественный Иоанн, заключенный в темницу, предвидя духовными очами, что будет умерщвлен Иродом и пойдет во ад, послал двух своих учеников спросить Христа: «Ты ли Тот, Который должен придти» — то есть спуститься в ад — «или ожидать нам другого?» (Мф. 11, 3; Лк. 7, 19–20)¹. И [святой Апостол] Петр в соборном Послании

¹ Сходное понимание данного евангельского места наблюдается и у блаж. Иеронима, который обращает внимание на будущее время глагола «приходить» (*Non ait: tu es qui venisti, sed: tu es qui venturus es*), предполагающее, что Господь куда-то еще должен прийти. Св. Иоанн Креститель перед своей кончиной, по изъяснению Иеронима, как бы вопрошает Христа: «Я, собирающийся в преисподнюю (*ad inferna descensurus sum*), хочу знать, возвещать ли о Тебе там мертвым, как возвещал я о Тебе на земле, или, поскольку для Сына Божия недостойно вкушение смерти, Ты пошлешь кого-либо другого с этой священной миссией?». См.: *Saint Jérôme. Commentaire sur S. Matthieu, t. I. Ed. par E. Bonnard // Sources chrétiennes, N 242. Paris, 1977, p. 216*. В основе такого понимания этого места Священного Писания лежат эсхатологические представления, восходящие к самым древним пластам церковной письменности. Например, согласно св. Иринею Лионскому, все души умерших, даже праведников, после кончины «получают соответствующее их достоинству место для своего пребывания. «Каждый класс душ, — говорит святитель Лионский, — получает достойное жилище еще прежде суда (*dignam habitationem unamquamque gentem percipere etiam ante iudicium*)». Эти жилища всех умерших людей, по воззрению св. Иринея, находятся в «преисподних местах земли» (*in inferioribus terrae*)». Как Господь соблюл закон мертвых (*legem mortuorum*), чтобы быть первородным из мертвых, и пробыл до третьего дня в «преисподних местах земли», а потом воскрес из мертвых и вознесся к Отцу, так и души людей, как Его учеников, «пойдут в невидимое место, назначенное им от Бога, и там пробудут до воскресения (*αἱ ψυχαὶ ἀπέρχονται εἰς (invisibilem) τὸν τόπον τὸν ὁρισμένον αὐταῖς ἀπὸ τοῦ Θεοῦ, κακεῖ μέχρι τῆς ἀναστάσεως φωτῶσι*) в ожидании Его (Господа)». Из этого всеобщего правила исключаются только души мучеников. «Однако если души умерших праведников до всеобщего воскресения

говорит о Христе: «Сошед, Он проповедывал и находящимся в темнице духам, некогда непокорным» (1 Пет. 3, 19–20)¹. Сам Господь предвещал [Свое] сошествие [во ад], говоря Иову: «Пришел же ли на источники моря, в следах же

ния мертвых пребывают в преисподней, то спрашивается, какое значение имеет сошествие Христа во ад. Св. Иринеи, устраняя создающееся таким образом недоумение, утверждал, что Христос сходил в преисподнюю лишь с целью «благовествовать Свое спасение (*evangelizare salutem quae est ab eo*)», чтобы «Своими очами видеть состояние почивших от трудов». «Господь, — говорит святитель Лионский в другом месте, — нисшел в преисподняя, благовествуя и здесь о Своем пришествии и объявляя отпущение грехов верующим в Него (*evangelizantem et illis adventum suum, remissione peccatorum existente his, qui credunt in eum*)», т. е. праведникам, пророкам и патриархам, которым, как и нам, Он отпустил грехи (*remisit peccata*). Ясно, что св. Иринеи все значение сошествия Христа во ад к находящимся там душам умерших праведников исчерпывал *возвещением* последним прощения грехов, без немедленного освобождения их из уз преисподней». См.: Митрополит Макарий (Оксиюк). Эсхатология св. Григория Нисского. Историко-догматическое исследование. М., 1999, с. 56–58.

¹ Так цитирует это место Священного Писания преп. Анастасий. Оно, по словам одного русского экзегета, представляет собой «одно из труднейших мест в новозаветных апостольских писаниях — место, приводимое в системах догматического богословия в доказательство действительности схождения Господа Иисуса Христа во ад по смерти», хотя некоторые из экзегетов (преимущественно западных — блаж. Августин, Беда, Фома Аквинский и др.) и отрицали это. Сам русский библеист приходит «к несомненному убеждению, что св. Апостол Петр говорит о схождении и проповеди Господа Иисуса Христа во аде. Из этого же ясно и то, что под темницей нужно разуместь темницу ада в собственном смысле». Не менее сложным представляется и вопрос: кому в аду проповедовал Господь? По мнению иеромонаха Георгия, «вся темница ада до самых низших своих глубин осветилась блистанием сына Божия и огласилась звуками Его проповеди. Но если все грешники, находившиеся в аду, были облиты светом явления Христова и оглашены Его проповедью, то не может быть никако-

бездны ходил ли еси? Отверзаются же ли тебе страхом врата смертные, вратницы же адовы видевше тя убояшася ли?» (Иов. 38, 16–17)¹.

го сомнения в том, что проповедь коснулась и всех ветхозаветных праведников, томившихся в аду (Пс. 15, 10). Напротив, нужно думать, что главным образом их она и имела в виду, и если она для многих закоснелых грешников оказалась бесполезной, то для праведников она имела спасительное значение, открыв им двери рая. В выражении, что Христос проповедовал «сущим в темнице духовом», нет основания под духами разуметь только души грешников, так как и души праведников до пришествия Христа находились в аду. Прибавление св. Апостола, что Христос проповедовал непокорным, указывает лишь на то, что проповеди Христовой не были лишены и души непокорных, даже весьма непокорных и грешных людей. Таким образом, весь ад от лона Авраама и до отдаленнейших жилищ геенны видел Христа и слышал Его проповедь». Эта «проповедь Спасителя во аде была проповедью победы и спасения, что, однако, не значит того, что она всем заключенным в аду принесла спасение и радость: она принесла избавление только тем, кто при земной жизни сохранил способность спастись и имел зародыш новой жизни. Для тех же, у которых огонь жизни во время земного существования потух, она была одним страданием и мучением». Наконец, следует отметить, что «Спаситель сошел во ад после Своей смерти, но пред Своим воскресением, в течение тех трех дней, когда тело Его лежало во гробе, сошел Своею ожившею и воскресшею от разлучения с земною плотью душою, ставшею вследствие этого разлучения еще в более тесное общение и связь с Божеством». См.: Иеромонах *Георгий (Ярошевский)*. Изъяснение труднейших мест первого послания св. Апостола Петра // Отд. оттиск из «Таврических Епархиальных Ведомостей», № 20 и 22, б.г., с. 4–10.

¹ Среди фрагментов толкования на «Книгу Иова» св. Мефодия сохранился один, объясняющий это место следующим образом: «Многие низошли в бездну (ада), не с тем, чтобы ходить в нем, но чтобы остаться узниками. Один только Иисус, как свободный (ἐλεύθερος), ходил в этой бездне, где нет следов ходящих. Ибо Он принял смерть, не быв повинен смерти, чтобы освободить подлежащих смерти, сказав узникам: *выходите, и тем, которые во*

Каким образом состоялось это сошествие Христа во ад, пребывание и проповедь [Его там]? Ведь «Бога не видел никто никогда» (Ин. 1, 18), и видеть [Его] невозможно¹. Опять же, всесвятое тело Христово по смерти Его было положено во гроб сверху на земле². Каким же образом ад был лишен своей добычи? Видя какой образ убоялись вратницы адовы? Совершенно очевидно, что всечистая душа Владыки и Бога [нашего] Иисуса Христа посетила единосущные ей разумные души. Она, собожия, сошла к ним; она лишила узилище своей добычи; она сковала тирана и освободила узников, сказав им: «выходите» (Ис. 49, 9)³. Как заполняющая пространство всего человека, состоящего из души

тьме: покажитесь (Ис. 49, 9), с чем согласно и последующее». Творения св. Григория Чудотворца и св. Мефодия, епископа и мученика, с. 286.

¹ Преп. Анастасий предполагает, что Христос сошел во ад не Своей Божественной природой, не как Бог, незримый и непостижимый по сущности. Ср. толкование Евфимия Зигабена: «Никакая тварь, не только телесная, но и бестелесная, не видела Бога, так как Он по существу Своему невидим даже бесплотным силам, хотя они и видят Его, насколько им возможно». Толковое Евангелие от Иоанна, составленное по древним святоотеческим толкованиям византийским, XII века, ученым монахом *Евфимием Зигабеном*. Киев, 1887, с. 15.

² Эта фраза (ἐν τῷ μνήματι ὧν ἐπὶ γῆς ἔκειτο) указывает на тот известный факт, что тело Господа не зарывалось в землю, а было положено в гробнице Иосифа Аримафейского. Этот «новый гроб, который Иосиф высек в скале, находился очень недалеко от места казни Спасителя. Здесь еще никто не был положен; гробница, вероятно, даже не была еще окончена и представляла только одну камеру, когда единственное простое ложе у ее стены должно было послужить временною усыпальницею для краткого смертного покоя Господа Иисуса Христа». *Маккавейский Н.* Археология истории страданий Господа Иисуса Христа. Киев, 1891, с. 224.

³ В подобном толковании Ис. 49, 9 преп. Анастасий вполне единоклубен со св. Кириллом Александрийским, который, защищая полноту человечества Христа против аполлинаристов, говорит,

и тела¹, она, будучи разумной, разумно, воляще и действующе возвещает в аду, повелевает [там] и лишает [ад своей добычи]. Мыслящая душа зрит мыслящие души, разумная — разумные, животворящая — животворящие, бессмертная — бессмертные, действующая — действующие, обладающая волей — волящие. Ведь каким образом души в аду могли воспринять проповедь святой души [Господа], кроме как посредством своей мыслящей и разумной воли? Ведь не по принуждению, против воли или непреднамеренно они уверовали и были спасены, но добровольно, сознательно, содействуя и участвуя [в этом спасении] своей волей.

что душа Господа (божественная душа — ψυχὴ δὲ ἡ θεία), обретшая [прекрасный] удел быть соединенной с Богом Словом, спустилась во ад и, пользуясь боголепной властью и силой (θεοπρεπεί δὲ δυνάμει καὶ ἐξουσίᾳ χρωμένη), явилась духам, которые находились там, глаголив им, «сущим во узах: изыдите: и сущим во тме: открыйтесь». Далее св. Кирилл цитирует 1 Пет. 3, 17–18, замечая, что не Божество Единородного, Само по Себе и в Себе (ὡς ὑμνῇ καὶ καθ'ἑαυτὴν) спускалось в ад, ибо Оно совершенно незримо. Но подобно тому, как [во время земной жизни Господа] Божественная природа Его вместе с телом тесно общалась с живущими во плоти, так Она проповедовала душам, сущим во аде, имея на Себе, словно собственную одежду (ἰδίον ἔχων φόρημα), душу, соединенную с Ней. См.: *Cyrille d'Alexandrie. Deux dialogues christologiques*. Ed. par G. M. de Durand // *Sources chrétiennes*, N 97. Paris, 1964, p. 234–236. Св. Кирилл только, в отличие от преп. Анастасия, более сильно и резко акцентирует связь души Господа с Божеством, даже и при сошествии во ад. Толкование же блаж. Феодорита этого места «Книги пророка Исаии» отличается более неопределенным и общим характером, не соотносясь с сошествием Господа в ад: здесь, по мысли Кирского архипастыря, просто пророчествуется о Христе: Он освободил людей, скованных своими грехами, и озарил Светом Боговедения (τῷ φωτὶ τῆς θεογνωσίας) пребывающих во тьме. См.: *Théodoret de Cyr. Commentaire sur Isaïe*, t. III. Ed. par J.-N. Guinot // *Sources chrétiennes*, N 315. Paris, 1984, p. 84.

¹ Говоря так, преп. Анастасий подразумевает, видимо, что душа Христа в аду представляла всю полноту человечества Его.

Сказанное мной подтверждает и богоносный Григорий Богослов, который в Слове на Святую Пасху говорит о том, [следует понимать] сошествие во ад Христа: «Если Христос восходит на Крест, и ты взойди с Ним; если Он сходит во ад, и ты спустишься с Ним. Познай тамошние таинства, двоякое сошествие. [Господь], явившись [там], всех ли спасает, или и там только верующих?»¹ Вот, видишь, Григорий не говорит о том, что все души в аду были спасены, но [подразумевает, что] только те, которые по собственному выбору и произволению уверовали во Христа. А как они могли уверовать, помимо своей свободной воли и действия?

Людей, живущих на земле во плоти и одаренных [разумной] душой, Христос посетил и спас посредством [Своей] плоти и души, «очищая подобное подобным», как говорит Григорий², живя среди зримых [существ] и обращаясь к ним с речью через зримое естество. А души, освободившиеся от тел, Он посетил посредством чистой души [Своей, также] свободной от тела.

Если же всечистая душа Господа лишена воли, то ясно, что Он вынужденно подчинялся Слову Божию наподо-

¹ Достаточно свободная ссылка на 45-е «Слово» св. Григория Богослова. Ср. русский перевод: «Если снисходит во ад, нисходи с Ним и ты, познай и тамошние Христовы тайны: какое Домостроительство и какая причина двоякого снисхождения? Всех ли без изъятия спасает, явившись там, или одних верующих?». Святитель *Григорий Богослов*. Собрание творений в 2-х томах, т. 1, с. 677.

² Ссылка на 38-е «Слово» св. Григория Богослова. См. русский перевод: «Само Слово Божие, превечное, невидимое, непостигаемое, бестелесное, начало от начала, свет от света, источник жизни и бессмертия, отпечаток первообразной Красоты, печать непереносимая, образ неизменяемый, определение и слово Отца, приходит к Своему образу, носит плоть ради плоти, соединяется с разумною душою ради моей души, очищая подобное подобным; делается человеком по всему, кроме греха». Там же, с. 528.

бие бессловесного [существа], как то пустословит Аполлинарий¹. А если [Христос] был лишен воли, то ясно, что [Он] сошел во ад наподобие некой неразумной и бессмысленной звезды или облака; что глаголил и возвещал [Он там], подчиняясь Божеству, как некое бездушное и безгласное орудие, не обладая ни внутренним словом², ни мышлением, ни разумением, ни заключенным в пределы или исходящим действием³, ни [способностью] пространственного перемещения, присущего душам.

Наконец, какое действие бывает отделяемо от тела, оставляя его мертвым, бездушным, неподвижным и бездея-

¹ Кратко высказываясь о ереси Аполлинария, преп. Анастасий выражением δίκην ἀλόγου обозначает ее суть. Аполлинарий, развивая свою еретическую христологию, исходил среди прочего из того, что сущность ума (в противоположность сущности плоти) состоит в самоопределении и свободе воли. Отсюда невозможность признания во Христе двух умов: Божественного и человеческого, ибо Господь, в силу Своей безгрешности, не мог обладать греховным человеческим умом. Вследствие этого тезиса Аполлинарий приходил к учению о наличии во Христе одной природы, ипостаси, личности, воли и действия («энергии»). См.: *Raven Ch. E. Apollinarism. An Essay on the Christology of the Early Church. Cambridge, 1923, p. 182–184.*

² Относительно данного выражения см. примеч. 31 к первому «Слову».

³ Это выражение преп. Анастасия (περιγραπτήν ἢ ἐκπορευτικήν ἐνέργειαν) созвучно, вероятно, такому высказыванию св. Григория Богослова, вопрошающего: «Как обращается во мне душа? Дает ли жизнь и сама участвует в страданиях? Как мысль (ум — ὁ νοῦς) и заключена в пределы и неопределима (καὶ περιγραπτός καὶ ἀόριστος), и в нас пребывает и все обходит в быстроте своего стремления и течения?» Святитель Григорий Богослов. Собрание творений в 2-х томах, т. 1, с. 405. Текст: Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours théologiques). Ed. par P. Gallay // Sources chrétiennes, N 250. Paris, 1978, p. 146. Преп. Анастасий, употребляя указанное выражение, подразумевает, скорее всего, двойственный характер «энергии» души: ее «интровертность» и «экстравертность».

тельным?¹... обладая движениями и активными действиями? Какое действие, исходя из узилища ада, возвращается в собственное тело? [Ведь не божественное], поскольку божественное действие, будучи неописуемым и все наполняя, не переходит с места на место, не меняет своего местопребывания, не покидает какое-либо место и не возвращается в него.

Если Господняя душа² была безвольной и бездеятельной в аду, то тогда, разумеется, следует считать ее неразумной и неведующей. В таком случае душа Самуила, возвратившаяся из ада по некоему Домостроительству, говорящая с Саулом и предсказавшая ему и его детям смерть на следующий день (1 Цар. 28, 11–19), окажется более почитенной, чем душа Христа. Ведь демон не мог ни знать, ни предсказать этого [Саулу], хотя некоторые так именно и думают³.

¹ Далее следует лакуна в тексте.

² Преп. Анастасий употребляет здесь выражение ἡ κυριακὴ ψυχὴ, которое близко по смыслу другому выражению, распространенному в святоотеческой письменности, — ὁ κυριακὸς ἄνθρωπος. Последнее употреблялось отцами Церкви для обозначения человеческого естества Господа Иисуса Христа, причем здесь часто подчеркивалось господство и владычество (κυριότης) этого естества, его прославленность (christologia gloriae), являющаяся результатом ипостасного единения этого человечества с Божеством. См.: Grillmeier A. "Ο κυριακὸς ἄνθρωπος. Eine Studie zu einer christologischen Bezeichnung der Vaterzeit // Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought and Religion, v. 33, 1977, p. 1–63.

³ Другими словами, предсказание Самуила, о котором речь идет в «Первой книге Царств», не могло исходить, согласно преп. Анастасию, от темной силы. Следует отметить, что эпизод с аэндорской чрево вещательницей вызвал, начиная еще с Псевдо-Филона (Lib. Ant. Bibl. 64, 1–9), достаточно оживленную полемику, которая особенно горячей была в древнецерковной письменности. Три выдающихся древнехристианских экзегета: Ориген, св. Евстафий

Самое время привести изречение блаженного Афанасия, высказывающегося о чистой душе Господа следующим образом: «Умозрения относительно Бога Слова и ныне еще не напрасны и не бесполезны, так же как и [умозрения] относительно соединенной с Ним разумной души, ибо [признание этой души] лишенной воли и желания равносильно [признанию] ее несуществования¹. Разве вы — поистине

Антиохийский и св. Григорий Нисский, посвятили этому эпизоду специальные сочинения. В ходе данной полемики были высказаны три основные точки зрения: 1) чревовещательница действительно вызвала душу Самуила из ада, 2) в появлении Самуила перед Саулом следует видеть призрак, причиной которого было дьявольское наущение, и 3) Самуил (точнее, его душа) подлинно явился перед Саулом, но не благодаря чародейству чревовещательницы, а по воле Божией. См. предисловие к изданию трех названных сочинений: *Origene. Eustazio. Gregorio di Nissa. La maga di Endor a cura di M. Simonetti. Firenze, 1989, p. 7–38.* Преп. Анастасий, судя по его высказыванию (ἡ ψυχὴ τοῦ Σαμουὴλ ἐπανελθοῦσα ἐκ τοῦ ᾗδου διὰ τινὰ οἰκονομίαν καὶ λαλήσασα τῷ Σαούλ), придерживается третьей точки зрения. Здесь он расходится, например, со св. Григорием Нисским, склоняющимся ко второму мнению: «Демон, всегда послушный волшебнице, и других духов взял с собою для обольщения самой женщины и обольщаемого чрез нее Саула и сделал, что бесы чревовещательницею признаны за богов, а сам он преобразился в вид вызываемого, притворно говорил его голосом и, о чем естественно было заключить из видимого, как бы в виде пророчества изрек и ожидаемый приговор, чему следовало исполниться». Творения святого *Григория Нисскаго*, ч. 4. М., 1862, с. 196–197.

¹ В сохранившихся подлинных творениях св. Афанасия эта фраза отсутствует. Сходные мысли развиваются в произведении Псевдо-Афанасия «Против Аполлинария» (в русском переводе оно значит как творение самого святителя). Здесь, в частности, говорится: «Напрасно лжеумствуют ариане, предполагая, что Спаситель восприял на Себя одну плоть, и понятие страдания нечестиво перенося на бесстрастное Божество. Напрасно и вы, по другому примыслению мудрствуя подобно им, утверждаете, что Христос употребил в дело совне облакающий, т. е. членосоставный образ, вместо же внутреннего в нас человека во Христе небесный ум. Как

бездеятельные и неразумные люди — не слышали, что отсутствие воли и желания у мыслящей души Господа является небытие ее сущности?

Поэтому, когда ты услышишь слова этого благочестивого отца или какого-либо иного из отцов, гласящие, что Христос уничтожил плотское хотение или упразднил человеческие воления и что Он был вне человеческих помышлений и плотских хотений, отвергнув плотское действие, то знай достоверно следующее: речь идет не об уничтожении, отвержении и упразднении воли и действия Его, которые суть по образу и по подобию [Божью] и принадлежат мыслящей душе, происшедшей из чистых и нетелесных уст Его, — ибо в таком случае Он окажется сокрушающим, истребляющим и ниспровергающим рожденное Им и происшедшее из Него как дурное, несозвучное и враждебное Ему. Наконец, Он будет повинен в том, что сотворил вместе с душой [еще и] дурную волю и [злое] действие. — Однако такого быть не может. Следовательно, Христос уничтожил и истребил не ту волю и не то действие, которые суть по образу и по подобию Божью и вдохнуты в нас устами Божиими, но диавольское хотение и сатанинское действие, вселенные в нас пастью змия, — их Божественное Писание, божественный Апостол и блаженные отцы часто называют плотскими¹.

6. Эти самые богодарованные воля и действие наши суть единственные причины и работники нашего спасения.

же Он скорбел, тужил, молился? Написано: *и возмутися* духом Иисус (Ин. 11, 33). Сие же свойственно не плоти неразумной и не Божеству непреложному, но душе, которая помышляет, скорбит, смущается, тужит и разумно чувствует страдание». Творения в четырех томах, т. III. М., 1994, с. 333.

¹ Ср. рассуждение одного православного догматиста: «Греховное состояние есть, при удалении от истинного Бога, жизнь на началах плоти, а не духа, постоянное служение низменному, а не

Ведь по доброй воле [нашей] души мы уверовали, по доброй воле стяжаем девство, по доброй воле предаемся подвижничеству, спим на земле и свершаем дела любви, по доброй воле любим ближнего. Или сказать кратко: все духовные, божественные и необходимые добродетели, которые суть по образу Божию, а также божественные озарения, откровения и преуспеяния осуществляются разумной волей и действием нашей души при содействии Бога¹.

Об этом вкратце говорилось нами и ранее, а ныне мы повторим это более пространно. Господь и Апостол изрека-

возвышенному, есть витание не в сфере *умственного* (τὰ νοητά), как выражались древние христиане, а в сфере *чувственного* (τὰ αἰσθητά). В греховном состоянии человек не созерцает того, что должно умопредставлять душе, а видит одно то, что подлежит чувству. Здесь господствует не дух с его высшими стремлениями, а плоть с ее низшими влечениями, с ее как бы гнездом, роем бесчисленных страстей». *Пономарев П. П.* О спасении. Вып. I. Казань, 1917, с. 104. Это греховное состояние, влекущее за собой тление и смерть, а также предполагающее полное подчинение человека тирании диавола, преп. Анастасий и называет «диавольским (плотским) хотением» (τὸ διαβολικὸν θέλημα) и «сатанинским действием» (σατανικὴν ἐνέργειαν). Их и упразднил Господь, обожив в Себе всю целокупность человеческой природы. Ср. учение св. Афанасия: «Хотя Слово восприняло способную ко греху плоть, но в лице Искупителя преобладающее значение имело Божество, так что склонность плоти ко греху «была изринута Божеством». «Господь удалил от плоти грехопадение, пленницею которого она всегда была, почему и не принимала в себя Божественной мысли». В противоположность изменчивости Адама, выразившейся в его грехопадении, Иисус Христос и как человек был неизменяем в добре, так что новое обольщение змия по отношению ко второму Адаму не могло иметь никакой силы». *Попов И. В.* Религиозный идеал святого Афанасия Александрийского. Сергиев Посад, 1904, с. 45.

¹ Естественно, говоря так, преп. Анастасий предполагает борьбу «воли разумной» с «волей плотской». Ср. на сей счет рассуждение свт. Феофана: грешник есть «пленник, увидевший, что свя-

ют две заповеди, которые объемлют и содержат всякую заповедь и добродетель. Они гласят: «Возлюби Господа Бога твоего всем сердцем твоим, и всею душою твоею, и возлюби ближнего твоего, как самого себя» (Мк. 12, 30–31; Мф. 22, 37–39; Лк. 10, 27)¹. И обе эти заповеди решаются и волей и осуществляются ею в душе. Ибо любовь, как говорит Дионисий, есть «соединяющее и сочетающее расположение души к желаемому»².

зан по рукам и по ногам, и беспечно предавшийся поносной судьбе рабства. Это главный недуг, коренное зло, поддерживающее все душевные недуги, питающее все греховные склонности, — нежелание восстать против греха, нежелание покориться воле Божией. Кто хочет освободиться от рабства греховного, очистить душу свою от всех скверн, тому необходимо прежде всего возненавидеть грех, возжечь желание противиться ему, истребить противление Божию закону и возжечь желание ходить в нем, — необходимо переломить волю». Творения иже во святых отца нашего *Феофана Затворника*. Начертание христианского нравоучения, т. I. М., 1994, с. 195.

¹ Как отмечает владыка Василий (Богдашевский), здесь «различаются три основных понятия: сердце (leib, καρδία, διανοία), душа (perhesch, ψυχή) и крепость (meod, ἰσχύς, δύναμις). Первое указывает на исходяще вообще человека и преимущественно на его рассудочную способность; второе — на чувствование; третье — на волю. Люби Бога всеми силами своей души: все свои мысли направляй к Богу; просветляй свои чувства единением с Богом; направляй свою волю согласно воле Божией. Не равной этой заповеди, а подобной ей является любовь к ближним, — подобной, ибо ближнего мы любим в Боге, любовь к ближнему имеет свою истинную основу в любви к Богу». Епископ *Василий (Богдашевский)*. Евангелие от Матфея. Критико-экзегетическое исследование. Киев, 1915, с. 391.

² Данное высказывание отсутствует в «Ареопагитиках». Схожая мысль встречается в сочинении «О Божественных именах»: «Назовем ли мы Эрос божественным, либо ангельским, либо физическим, давайте представим Его себе как некую соединяющую и связывающую Силу, подвигающую высших заботиться о низших,

Таким же образом осуществляются разумной волей и действием души и блаженства Господни. Ибо к душевной добродетели относится [заповедь]: «Блаженны нищие духом» (Мф. 5, 3); душевной волей и скорбью¹ осуществляются и [заповеди]: «Блаженны плачущие, блаженны кроткие, блаженны чистые сердцем и блаженны миротворцы» (Мф. 5, 4–9).

Однако не только это, но и вера, надежда и любовь суть душевные, а не телесные, добродетели, как говорит сам Апостол, перечисляя их: «Плод же духа: любовь, радость, мир, долготерпение, благость, милосердие» (Гал. 5, 22) и далее². Они возрастают в душе благодаря разумной воле и действию ее.

И поскольку отрицающие в Господе свойства, составляющие наше естество, пугаются, наподобие неразумных лошадей и мулов, слыша о воле и действии, присущих душе,

равных общаться друг с другом, а до предела опустившихся вниз обращаться к лучшим, пребывающим выше». *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии*, с. 131.

¹ Под «скорбью» (σκυθρωπότητος) здесь понимается, скорее всего, тот «плач», о котором речь идет в следующем «блаженстве». По словам Евфимия Зигабена, «плачущими Он называет не просто плачущих, а плачущих о своих грехах. Постыдно и непозволительно плакать о житейском деле». Толковое Евангелие от Матфея, составленное по древним святоотеческим толкованиям, византийским, XII века, ученым монахом *Евфимием Зигабеном*. Киев, 1886, с. 56. Такой «плач о грехах», безусловно, требует усилия разумной воли в отличие от «плача о житейском».

² По толкованию блаж. Иеронима, «вследствие небрежности обладателя пребывающий в человеке дух может и не иметь собственных ему (suos) плодов, и наоборот: плоть может по умерщвлении дел своих перестать грешить. Однако же они никогда не двинутся вперед настолько, чтобы находящееся в небрежении древо духа стало приносить плоды плоти и возделанное древо плоти произрастило плоды духовные». Творения блаженного *Иеронима Стридонского*, ч. 17, с. 181–182.

то мы [вынуждены] разъяснять и растолковывать значение этих [свойств]. Воля принадлежит разумной душе и, как кратко сказал [о ней] великий Дионисий, есть «мыслящая и желающая способность души, сущностным образом дарованная душе Богом для того, чтобы сочетаться с Ним»¹. Благодаря этой способности первый человек выполнял и сохранял Божественные предписания, переходя от душевной воли к осуществлению заповедей Божиих.

Но это касается Адама; относительно же Христа, Сына Божиего, говорится, что Он добровольно принял «образ раба» (Флп. 2, 7) или сущность раба. Если таковы во Христе образ и сущность раба, то почему подчиняется этот «образ раба» [воле Божией]? Вследствие какого рабства, служения и подчинения? Разве вследствие Владычной воли, действия и образа Бога Слова? — В таком случае это соответствует безумию Ария².

Поскольку же «непослушанием» первого «человека сделались грешными» люди, когда Адам не послушался заповедей Божиих, постольку и Христос собственным Своим «послушанием» соделал нас «праведными» (Рим. 5, 19)³, в

¹ Цитата отсутствует в «Ареопагитиках».

² Преп. Анастасий намекает на арианскую христологию (во многом аналогичную аполлинаристской, но исходящую из иных догматических посылок), согласно которой Бог Слово воспринял не всю полноту человеческой природы, но «поселился» в «бездущном теле» (σῶμα ἄψυχον), заменив Собою человеческую душу. См.: *Lorenz R. Arius judaizans? Untersuchungen zu dogmengeschichtlichen Einordnung des Arius. Göttingen, 1979, S. 211–213.*

³ Преп. Анастасий очень свободно цитирует это место Священного Писания. См. толкование блаж. Феофилакта: «Здесь, по видимому, тождество; но на самом деле его нет. Выше сказал (ст. 18): «якоже единого прегрешением, такоже и единого оправданием», а теперь объясняет, в чем состояло прегрешение единого и говорит, что оно было — ослушание, чрез которое многие сдела-

образе раба исполнив те повеления Владыки, которые изначально не сохранил раб¹. Ибо как смерть, которую задолжал раб, Владыка возместил через смертный образ раба, быв «послушным даже до смерти крестной» (Флп. 2, 8), так и послушание закону и воле Божией, должником которого был раб, Владыка заплатил и возместил в образе раба². Поэтому

лись грешными, т. е. повинными наказанию и осужденными на смерть; объясняет также, в чем состоит оправдание Единого, т. е. Христа, и говорит, что оно есть послушание даже до смерти, и смерти крестной, чрез каковое послушание сокрушена смерть и мы освобождены от осуждения на нее». Блаженного *Феофилакта*, Архиепископа *Болгарского*, Толкование на послания ев. Апостола Павла, с. 35.

¹ Различие между Адамом и Христом преп. Анастасий обозначает как различие между «рабом» (δοῦλος) и [пришедшим] «в образе раба» (ἐν τῇ μορφῇ τοῦ δούλου). Можно предположить, что «в образе раба» здесь сходно по смыслу с выражением «в подобии плоти греховной» (Рим. 8, 3). См. на сей счет замечание блаж. Феодорита: «Не сказал Апостол: в подобии плоти, но: *в подобии плоти греха*. Ибо Сын Божий приял на Себя естество человеческое, но не приял греха человеческого. Посему-то восприятое назвал Апостол не подобием плоти, но *подобием плоти греха*. Ибо Христос, имея одно и то же естество с нами, не имел одного и того же направления воли». Творения блаженного *Феодорита*, епископа *Киррского*, ч. 7, с. 82–83.

² Говоря таким образом о «задолженности» человека, преп. Анастасий кратко формулирует догмат об искупительной жертве Господа, который многообразным (но созвучным) образом излагается многими отцами Церкви. Например, согласно учению св. Иринея Лионского, «подпавши власти диавола, человек этим самым показал непослушание Богу, стал врагом Божиим, должником Его. Но долг требовал уплаты, оскорбление требовало умилоствления, и эта уплата, это умилоствление были совершены чрез страдания и крестную смерть Иисуса Христа, как явление высшего послушания Богу Отцу, и таким образом Богочеловек Своим послушанием покрыл наше непослушание и примирил нас с Богом». Также и по учению блаженного Феодорита, «грех

[Господь] и сказал: «Я сошел с неба не для того, чтобы творить волю Мою, но волю пославшего Меня Отца (Ин. 6, 38), и чтобы совершить Мне дело Его и соблюсти запове-

делает человека виновным пред Богом, чадом гнева Божия, отверженным и подверженным клятве, посему страдания и крестная смерть Иисуса Христа есть уплата долга Богу, умиловительная жертва, принесенная Ему за род человеческий, для избавления от греха и проклятия. «Владыка, — говорит блаж. Феодорит, — пригвождается к кресту не в наказание за (собственные) грехи, но воздавая долг нашего естества, потому что оно задолжало, преступив законы Сотворившего. И как, задолжав, не в силах было заплатить долга, то Сам Владыка премудро промышляет уплату долга и, прияв члены сего естества, как бы имущество какое, премудрым и правдивым Домостроительством и долг уплачивает, и естество освобождает». Наконец, у св. Иоанна Дамаскина этот догмат обозначается следующим образом: «Чтобы Новый Адам действительно и вполне спас ветхого, Слово делается Посредником между Богом и людьми, кои навлекли на себя гнев Божий своими грехами, — и вот, для примирения Бога, Христос приносит Себя в искупительную жертву за людей — в чем открылось целое море Божией правды. Для выполнения сей цели Христос ради нас принял зрак раба и вместе с нами назван рабом; будучи бесстрастен, для нас поработил Себя страданиям. По благоволению Бога Отца Единородный Сын Его неуничтожимую высоту Свою неуничтожительно унижает и снисходит к рабам несказанным и непостижимым снисхождением, бывает послушлив Отцу; принятием на Себя нашего естества врачует преслушание и служит для нас образцом послушания, без которого невозможно спастись... Но не только по воле Отца, но и по Своей воле, *добровольно*, Он, как человек, в Себе и чрез Себя подчинил Богу и Отцу свою человеческую природу и был послушным Отцу; Он добровольно алкал, добровольно жаждал, добровольно боялся, добровольно предал Себя на смерть не только как Бог, но и как человек». См.: *Орфанитский И.* Историческое изложение догмата об искупительной жертве Господа нашего Иисуса Христа. М., 1904, с. 21, 123, 125–126.

ди Его»¹. Это соблюдение заповедей и воли пославшего Его Отца в силу какого хотения или, лучше, посредством какого хотения исполнил Христос, если Он вообще не обладал волей разумной души, принадлежащей образу раба?

¹ К буквальной цитате из «Евангелия от Иоанна» преп. Анастасий присоединяет парафразы из Ин. 4, 34; 5, 36; 15, 10 и 17, 4. Для сравнения можно привести размышления св. Кирилла Александрийского по поводу Ин. 6, 38: «Крестные страдания хотя были в некотором отношении невольны (не желательны) для Спасителя Христа, но вольны (желательны) ради нас и (по причине) благоволения (на них) Бога и Отца. Так, когда Он должен был восходить на крест, Он сделал, очевидно в виде молитвы, такое обращение к Отцу: «Отче, если возможно, да прейдет от Меня чаша сия, впрочем не как Я хочу, но как Ты» (Мф. 26, 39). Так как «Богом было Слово», бессмертным и нетленным, и самую жизнью по природе, то для всех, полагаю, совершенно очевидно, что Оно не могло страшиться смерти. Однако же, как явившийся во плоти, позволяет претерпеть свойственное плоти и страшиться уже скоро предстоящей смерти, дабы явиться истинным человеком. Посему говорит: «если возможно, да прейдет от Меня чаша сия». Если можно, говорит, Отче, не подвергаясь смерти, подпавшим ей возвратить жизнь, если смерть умрет без Моей смерти, конечно, по плоти, то да прейдет мимо, говорит, чаша. Впрочем, если это не может совершиться иначе, то не как Я хочу, но как Ты. Видишь, как опять человеческая природа, поскольку это относится (только) к ней, даже и в Самом Христе оказывается изнемогающею. Но посредством соединенного с нею Слова она возвышается до божественного дерзновения и переходит в мужественное настроение, так что не допускает угодного своим собственным желаниям, но, напротив, следует божественной цели и спешно устремляется ко всему тому, к чему бы ни призывал нас закон Творца. А что мы говорим здесь истину, можешь узнать и из самого прибавления (Им слов): «ибо дух, говорит, бодр, а плоть немощна» (Мф. 26, 41). Не неведаль Христос, что подвергаться смерти и чувствовать страх пред нею всего менее свойственно божественному достоинству, почему к сказанному тотчас присоединил и причину, сказав, что плоти по самой ее природе подобает и свойственно быть немощ-

Ибо по Божеству едина владычествующая и повелевающая воля Отца и Сына. Итак, какая воля Христа исполнила Божественную волю? Ведь ясно, что различаются между собой воля повелевающая и воля подчиняющаяся и пови-
нующаяся. Если же [Господь] служил [Отцу] в силу Своей Божественной воли, то отсюда следует, что Божественная природа [Его] есть раб и служитель, как то гласят арианские басни. Разъяснить это мы и попытаемся вскоре¹.

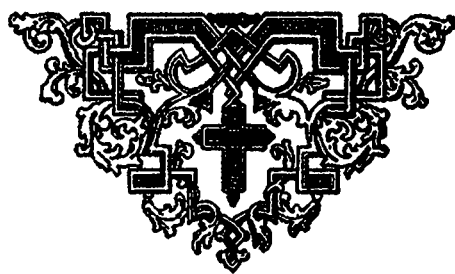
ною, между тем как дух оказывается бодрым и не могущим подвергаться никакому повреждению. Отсюда можешь видеть, как смерть была невольною для Христа, по причине плоти и бесславия страдания, но в то же время и вольною, доколе не была приведена к благополучному для всего мира концу воля Отца, то есть спасение и жизнь всех». На это Гефсиманское борение, согласно св. Кириллу, указывают и слова в Ин. 6, 38: Господь говорил их, «научая тому, что Его смерть за всех была вольною, ибо так восхотела Божественная Природа, но невольною, по причине крестных страданий и поскольку это касалось плоти, отвращающейся от смерти». См.: Творения святого отца нашего *Кирилла Александрийского*, ч. 13. Сергиев Посад, 1906, с. 5–6, 15. Перспектива видения преп. Анастасия иная и более четкая, ибо он мыслит не просто в христологических категориях «Бог — плоть (человеческая природа)», но в последней еще особо выделяет разумную душу и ее волю.

¹ Преп. Анастасий более подробно развивает свою аргументацию в «Главах против монофелитов», которые в издании К.-Х. Утеманна следует за «Словами».

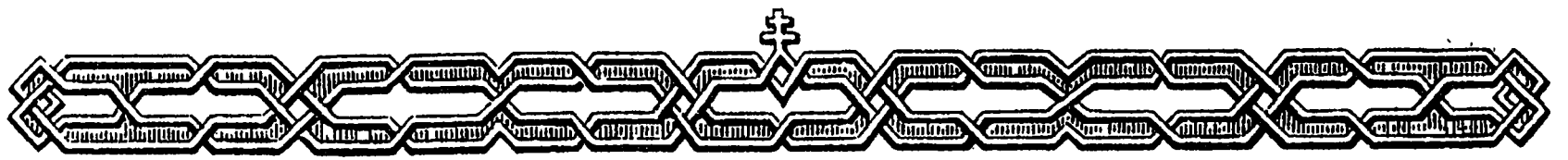


**ПРЕПОДОБНЫЙ
АНАСТАСИЙ
СИНАИТ**

ПУТЕВОДИТЕЛЬ
Главы I—III



Перевод А. И. Сидорова



ГЛАВА ПЕРВАЯ

I, 1. С Богом.

Краткое предварительное предуготовление, проясняющее трудолюбцу то, относительно чего следует прежде всего упражнять [свой ум] и обретать ведение

Прежде всего необходимо вести жизнь досточтимую и стяжать вселение Духа Божиего¹.

Следует [всем] сердцем² познать определения, особенно наиболее нужные.

Необходимо обстоятельно познать образ мыслей [своих] противников и внимательно изучить их сочинения, ибо мы можем часто посрамлять их, исходя из их же собственных произведений.

Вообще нет нужды встречаться [для собеседований с людьми] непосвященными и неразумными, но следует [вступать в общение] с теми, у кого есть эта потребность ради

¹ Ср. у свт. Афанасия: «Для исследования и истинного уразумения сказанного в Писании потребны хорошая жизнь, чистая душа и хриstopодражательная добродетель, чтобы ум, преуспев в этом, был в состоянии достигать желаемого и приобретать оное, в какой только мере естеству человеческому возможно познание о Божием Слове. Ибо без чистого ума и без подражания жизни святых никто не возмoжет уразумевать слова святых». *Святитель Афанасий Великий. Творения*, т. I. М., 1994, с. 263.

² Букв. «грудью» (ἐκ στήθους). Роль сердца как «гносеологического принципа» в христианстве общеизвестна. Особенно его акцентировали церковные писатели аскетического направления. Подробно см.: *Зарин С. Аскетизм по православно-христианскому учению*. М., 1996, с. 392–394, 577–582.

веры, и [встречаться с ними], когда это необходимо и насколько это необходимо.

Следует со страхом Божиим изучать все Писание, но делать это не с каким-либо злым умыслом, а в простоте сердечной.

Нельзя исследовать глубины нашего естества¹; также нельзя исследовать обойденное молчанием в Священном Писании. Это есть заповедь «не сокрушать кости» (Исх. 12, 10. 46; Чис. 9, 12, Притч. 23, 15; Ис. 33, 3; Ин. 19, 36), то есть не прикасаться к твердому.

Следует внимательно изучать как сказанное ясно, так и изреченное кое-как, а также в несобственном смысле или простодушно². Например, [к числу последних относятся] слова: «Всяк человек ложь» (Пс. 115, 2) и «несть творяй благодетелью» (Пс. 13, 1).

Схолия. Следует отметить, что некоторые предания Церковь восприняла устно. Например, предание о приобщении [святых Таин] натошак, о молитве лицом к востоку, о том, что [Святая] Богородица осталась Девой и после родов, а также о том, что Она родила в пещере, и многое другое³.

¹ Данная фраза (букв. «нельзя ощупывать наши наиболее сокровенные глубины» — οὐ δεῖ τὰ βαθύτερα ἡμῶν ψηλαφᾶν), вероятно, подразумевает тот смысл, что постоянная саморефлексия (или «самокопание») бывает бесполезной, и даже вредной, в духовно-нравственной жизни, если подобная рефлексия не ведет к покаянию, т. е. к преображению человека.

² Данное выделение различных типов высказываний (τὰ ὀριστικῶς λεγόμενα, τὰ μέσως πῶς, τὰ καταχρηστικῶς καὶ ἀκάκως) предполагает, вероятно, различие «суждений определяющих» (т. е. четких и однозначных), «суждений средних» (т. е. не обладающих подобной однозначной четкостью) и «суждений неточных и свободных» (т. е. тех, которые нельзя воспринимать в собственном смысле слова).

³ Ср. у св. Иоанна Дамаскина, говорящего о поклонении на восток: «Это же — незаписанное Предание Апостолов. Ибо они

Есть две цели бесед; одна — [убеждение] посредством изречений Писания, а другая — [убеждение] посредством действительных доказательств¹; последнее — более сильно и истинно, ибо речения Писания могут подделываться. Должно знать, что если ты приводишь противнику свидетельство [из Писания в качестве доказательства], то он — еретик или иудей — тотчас приводит другое свидетельство. Поэтому могущий [спорить] посредством действительных свидетельств выступает навстречу противникам более [сильно] вооруженным. Следует знать и хронографов и ведать, в какое время [жил] такой-то отец и когда была та или иная ересь.

Пусть не будет сокрытым от вас также и следующее:

Когда мы приведем своим [каким-либо] вопросом противника в затруднение, то он будет стремиться к тому, чтобы перевести ход рассуждений на другую тему, — допускать этого нельзя.

Необходимо до собеседования потребовать клятвы от противника, что он не будет идти против своей совести ни в одном произнесенном им слове.

Нам следует перед любым рассуждением анафематствовать ложное предвзятое мнение, которое имеет о нас противник. Например, что мы собираемся вести переговоры с арабами². Предварительно также произнесем анафему на

многое передали нам, не изложив устно». Далее, говоря об иконопочитании («честь, воздаваемая изображению, переходит на первообраз»), он замечает: «Это же предание — из числа незаписанных в Свящ. Писании, подобно тому как и касающееся поклонения на восток и поклонения кресту и другого весьма многого, подобного этому». Творения иже во святых отца нашего *Иоанна Дамаскина*. Точное изложение православной веры. М., Ростов-на-Дону, 1992, с. 218, 237.

⁶ Об этих «действительных доказательствах» (πραγματικῶν παραστάσεων) см. выше примеч. 1 к «Слову первому об устройении человека» [с. 69 наст. изд.].

⁷ В данном случае под «арабами» или «аравитянами» подразумеваются, скорее всего, мусульмане, а переговоры с ними мыслятся как измена христианской вере.

высказывающегося о двух богах, или на говорящего, что Бог плотским образом породил сына, или на поклоняющегося как богу какой-либо небесной или земной твари. Кроме того, следует предварительно предать анафеме и прочие ереси, которые придерживаются ложных мнений о нас и о [нашей] вере. Благосклонно внимающие этим анафемам [столь же благосклонно] воспринимают [обычно и все] остальное.

Любому монофизиту мы должны сделать следующее предварительное заявление: «Мы возражаем вам, исходя не из [вероопределения] Халкидонского Собора, но опираясь на Отцов, [живших] до этого Собора, которые и вами, и нами признаются православными»¹.

¹ Данный тезис преп. Анастасия объясняется тем, что монофизитство первоначально было преимущественно антихалкидонитским движением (правда, оставаясь им во многом и в последующее время). Это «антихалкидонитство» особенно ярко проявлялось, например, в египетском монофизитстве, где Халкидонский Собор оценивался не иначе как «диавольский». См.: *Cramer M., Bacht H. Der antichalcedonische Aspekt im historisch-biographischen Schriftum der koptischen Monophysiten (6–7. Jahrhundert) // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht. Bd. II. Würzburg, 1953, S. 315–318.* Одним из главных аргументов монофизитов был тот, что вероопределение данного Собора противоречит предшествующей святоотеческой традиции. Как констатирует один русский ученый, за сравнительно небольшое время противники Халкидонского Собора и «враги Церкви успели придумать много всяких средств и способов для дискредитации Халкидонского догмата в глазах христиан. Самым главным и самым тяжелым обвинением, выставленным против этого догмата, было то, что он вводит новую веру, какой не знали прежние отцы и учителя Церкви, какой не проповедовал св. Кирилл Александрийский, этот столп Православия». *Соколов В. Завершение византийской христологии после Леонтия Византийского // Православный Собеседник, 1916, № 9–10, с. 257.* Поэтому опора на тексты святых отцов имела важней-

Нам следует принимать предварительные меры безопасности против [любого] монофизита и искренне анафематствовать [всякого] не исповедующего Христа истинным Богом. Как бы усваивая обличье иудея или Павла Самосатского, следует добиться от монофизита четкого ответа на вопрос: откуда ясно, что Христос есть Бог Высочайший? Подобное же сделал Аммоний в отношении Галикарнасца. Возражения Аммония ты найдешь в двадцать первой тетради [нашего сочинения]¹.

шее значение для всех православных полемистов VI–VII вв., с чем связано появление в это время многочисленных сборников патристических свидетельств (флорилегиев). См.: *Schermann Th. Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V.–VIII. Jahrhundert. Leipzig, 1904, S. 2–11.*

¹ Об этом Аммонии, пресвитере Александрийском, церковном писателе-полемисте VI в., почти ничего не известно. Краткую справку о нем см.: *Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im byzantinische Reich. München, 1959, S. 383.* Нет полной уверенности, что данный Аммоний тождественен Аммонию — толкователю Священного Писания, от трудов которого сохранились лишь фрагменты толкований на Евангелие от Матфея и Евангелие от Иоанна. См.: *Reuss J. Der Exeget Ammonius und die Fragmente seines Matthäus und Johannes Kommentars // Biblica, v. 22, 1941, S. 13–20.* Преп. Анастасий сохранил в «Путеводителе» одну выдержку из сочинения Аммония «Против ересей Евтихия и Диоскора» (гл. XIV, 1) и две выдержки из произведения «Против Юлиана Галикарнасского» (гл. XIII, 8 и XIII, 10). Аммония преп. Анастасий называет «многоопытнейшим из экзегетов» (πολυπειρότατος τῶν ἐξηγητῶν); он, полемизируя против Юлиана, который «святую плоть Христа растворял, словно каплю уксуса, в море Божества», использовал указанный прием, т. е. «принимал обличье [Павла] Самосатского» (ἀναλαβὼν γὰρ καὶ προσποιησάμενος τὸ τοῦ Σαμοσατέως). Суть данного приема, вероятно, заключалась в том, чтобы, притворно высказывая положения Павла Самосатского и иудеев (считавших, что Господь был простой человек), заставить своего оппонента (Юлиана Галикарнасского) предель-

Следует отметить, что монофизиты, употребляя [при Евхаристии] потир, предлагают [причащающимся] неразбавленное вино, [то есть вино] без воды, и тем самым ясно изобличают [самих себя], исповедующих, что Христос есть только одно чистое и простое Божество, лишенное всякой примеси плоти или души¹.

но акцентировать свои противоположные тезисы, а тем самым полностью обнажить собственное неправомыслие. Что же касается Юлиана Галикарнасского, то он впервые появляется на исторической сцене среди восточных монахов — противников Халкидонского Собора, которые в царствование Анастасия I наводнили Константинополь. При Юстине I он, вместе с Севером Антиохийским и прочими монофизитами, был изгнан из столицы, найдя убежище в Египте. Здесь между Юлианом и Севером, бывшими дотоле единомышленниками, разразилась полемика по поводу нетленности тела Христа до Воскресения. См.: *Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Severe d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924, p. 3–74.* Данная полемика в определенной степени объяснялась различным пониманием термина «тление» (φθ ρα), который у Юлиана часто являлся синонимом «греха». См.: *Ibid.*, p. 100–135.

¹ Насколько была распространена такая практика причащения одним вином среди монофизитов в эпоху преп. Анастасия, сказать трудно. В настоящее время среди всех восточных «нехалкидонистских» церквей только армянская церковь придерживается ее. См.: Епископ Езник Петросян. Армянская Апостольская святая церковь. Эчмиадзин, 2001, с. 89–90. *Atiya A. S. A History of Eastern Christianity. London, 1968, p. 345.* Следует отметить, что «многие на Востоке, обвиняя иаковитов в отступлении от вселенской Церкви и приписывая им разные заблуждения, между прочим ставят им в вину и то, что они совершают Литургию будто бы на опресноках, подобно латинянам и армянам, и не растворяют вина водою, но это вовсе несправедливо». *Софония, епископ Туркестанский и Ташкентский. Современный быт и Литургия христиан инославных иаковитов и несториан. СПб., 1876, с. 53.*

I, 2. Краткое изложение веры

Нам должно знать и не быть в неведении относительно того, что любое догматическое высказывание не следует произносить необдуманно и без предварительной тщательной проверки. Высказывание о двух природах, волях и действиях во Христе, как и всякое другое догматическое высказывание, может быть и благочестивым, и нечестивым. Равным образом и говорящие о двух естественных свойствах во Христе должны растолковывать, как следует понимать [слово] «естественный». Ибо оно может быть употребляемо как в благочестивом, так и в нечестивом смысле. [Следует знать, что] это слово имеет хождение и в обычном словоупотреблении и не содержит в себе в подобном случае никакого [оттенка] того, что достойно удивления; в таком значении оно не может применяться ни к природе, ни к свойству во Христе.

Равным образом желающий провозглашать различающиеся воли и действия Божества и человечества во Христе пусть не проповедует безумолчно, потеряв чувство меры и не исследовав [тщательно] этого вопроса, как это случилось у неких невежественных [в богословии людей], о двух естественных волях и двух естественных действиях¹. Ибо подобные высказывания о двух естественных [волях и дей-

¹ Кого подразумевает здесь преп. Анастасий под «невеждами» (ἀλαιδεῦτους — «невоспитанными, необразованными»), сказать трудно. Чуть ниже он говорит о соблазне высказываний относительно «двух естественных [воль и действий], вот об этом и об этом» (δύο φυσικά, τόδε καὶ τόδε), и подразумевает, судя по всему, резкое разграничение природ, их свойств, воль и действий во Христе, т. е. крайнее диофелитство и диофизитство. В этом крайнем диофелитстве вряд ли следует видеть несторианство, ибо, как показывает, например, «Книга Гераклида», в учении о волях и действиях во Христе здесь не было полной ясности: утверждались то два действия и две воли, то одно действие и одна воля

ствиях, как] вот об этом и об этом, легко вводят в соблазн слушателей, особенно людей простых. Поэтому пусть со страхом Божиим и со всем благоговением говорится, растолковывается и дается ответ тем, кто может вместить, относительно того, что подразумевается под [понятием] «природа» и как эта «природа» мыслится в отношении Христа. [Другими словами, можно сказать, что под «природой» подразумевается] истинная вещь¹, а не ипостасная или личностная природа и не природная часть плоти. [Поэтому следует говорить] о двух ипостасно соединенных истинных вещах, то есть совершенном Божестве и совершенном человечестве, неслиянно, неизменно и нераздельно [соединившихся] в едином Лице Христа. Ибо Христос есть одна Ипостась и одно Лицо².

Также увещаю[вас] заранее предостерегать от опасности слушателя и [в вопросе о] волях, высказываясь так: «Я совсем не утверждаю, как ты считаешь, [наличие] во Христе двух воюющих друг с другом и противоположных волей, не говорю вообще и о воле плотской, страстной или лукавой, ибо даже бесы не осмеливаются изречь это в отношении Христа. Но поскольку Он воспринял совершенного

Господа. См.: *Nestorius. The Bazaar of Heracleides*. Transl. and ed. by G. R. Driver and L. Hodgson. Oxford, 1925, p. 405–406. Скорее всего, преп. Анастасий подспудно полемизирует с тенденцией к крайнему диофелитству в среде самих православных, являющейся излишне резкой реакцией на монофелитство.

¹ Обозначение природы как «истинной вещи» (τὸ ἀληθὲς πρᾶγμα) приписывается Клименту Александрийскому, один фрагмент из сочинения которого «О Промысле» цитирует преп. Максим Исповедник (см.: PG 91, 264); однако подлинность данного фрагмента ставится под сомнение.

² В данном случае преп. Анастасий следует Халкидонскому вероопределению, особенно в том, что отождествляет понятие «ипостась» и «лицо», а также используя наречия «неслиянно, неизменно и нераздельно» (ἄσυχύτως, ἀτρέπτως, ἀδιαίρέτως).

человека, дабы всего его спасти¹, поскольку Он совершенен и в человечестве и в Божестве, то поэтому мы называем божественной волей во Христе властвующее попечение Его повелений и заповедей, а под волей человеческой в Нем мы мыслим волящую силу умной души, которая есть по образу и по подобию Божию, дана и вдохнута в душу Богом, когда Он творил [человека], дабы душа, посредством этой своей волящей силы, желала подчиняться Божией воле и исполнять Божественные повеления»².

Если же душа Христа лишается разумной, волящей, различающей, творящей, деятельной и желающей силы, то

¹ Данная фраза (ἐπειδὴ τέλειον τὸν ἄνθρωπον ἔλαβεν, ἵνα ὅλον σώσῃ) является, несомненно, отзвуком классического выражения св. Григория Богослова: «Ведь невоспринятое остается неисцеленным, но то, что соединенно с Богом, это и спасается» (τὸ γὰρ ἀπρόσληπτον, ἀθεράπευτον; ὃ δὲ ἦνωται τῷ Θεῷ, τοῦτο καὶ σώζεται), высказанного им в контексте антиарианской полемики. См.: *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques*. Ed. par P. Gallay // *Sources chrétiennes*, N 208. Paris, 1974, p. 50. См. также примеч. 1 к «Третьему Слову» [с. 159 наст. изд.]. Согласно учению св. Григория, «Божеская природа соединилась в Иисусе Христе с человеческою природою с тою целью, чтобы последняя, как подвергшаяся повреждению после падения человека, чрез это соединение была освящена и восстановлена в своей первоначальной чистоте. Теперь, если при этом исключить какую-либо часть человеческой природы, то последняя, конечно, уже не будет участвовать в освящении, совершающемся чрез соединение Божества с человечеством». *Виноградов Н.* Догматическое учение святого Григория Богослова. Казань, 1887, с. 416–417.

² Эти мысли преп. Анастасий развивает в «Третьем Слове об устроении человека по образу и по подобию Божию» (III, 5). См. также учение преп. Максима Исповедника, согласно которому «человек есть образ Божества, а Бог по природе обладает свободою; следовательно, и человек как таковой по природе обладает свободою, или волею (θελητικὸς ἄρα φύσει ὁ ἄνθρωπος)». *Орлов И.* Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. СПб., 1888, с. 116.

она перестает быть подлинно по образу Божию и единосущной нашим душам, но [становится единосущной] безвольным, лишенным желания, немудрым, неразмышляющим и неразумным душам. И стало быть, нельзя говорить, что Христос совершенен в человечестве.

Поэтому Христос, «будучи образом Божиим» (Флп. 2, 6), обладает по Божеству владычествующей волей, которая есть воля, общая Отцу и Сыну и Святому Духу; но Он, «принявший образ раба» (Флп. 2, 7), имеет и волю мыслящей и чистой души Своей, которая, [будучи] по образу и по подобию Божию, исполняет волю Владыки¹.

Если же уничтожается воля святой и мыслящей души Его, то в таком случае обнаружится, что [Христос] по Божеству рабски подчинялся и исполнял волю Отца. А ведь таким образом Арий, Диодор и Феодор возводили хулу [на Бога], говоря о двух волях по Божеству у Отца и Сына — владычествующей воле Отца и рабской воле Сына. И потому, по словам [Ария]: «Сын говорит как раб, [обращаясь] к Владыке: «впрочем не Моя воля, но Твоя да будет» (Лк. 22, 42) и «не ищу Моей воли, но воли Отца» (Ин. 5, 30)»².

В противоположность еретикам, говорящим так, святые отцы наши толкуют эти слова Господа как относящие-

¹ Свт. Феофан, толкуя Флп. 2, 6–7, замечает: «Здесь образ Божий — *μορφῇ*, там зрак раба тоже — *μορφῇ*. Но зрак раба там означает естество человеческое, следовательно, и образ Божий здесь означает естество Божеское». Творения иже во святых отца нашего *Феофана Затворника*. Толкования Посланий Апостола Павла. Послание к Колоссаем и Филиппийцам. М., 1998, с. 353.

² Преп. Анастасий в своем сочинении «Флорилегий против монофелитов» приводит два фрагмента Ария, где указанные евангельские места толкуются в сходном смысле. См.: *Anastasii Sinaitae Sermones duo*, p. 87. Однако подлинность этих двух фрагментов ставится под сомнение: *Bardy G. Recherches sur saint Lucien d'Antioche et son école*. Paris, 1936, p. 287–295. Насколько подлинными можно признать эту выдержку (скорее всего, Ария), сказать трудно.

ся к человечеству Его. Если душа Господа была бы лишена мыслящей воли, то ясно, что она подчинялась Богу Слову недобровольно, наподобие неразумной [твари]. Но это не так. Ибо если [Господь] совершенен в Божестве, а равным образом совершенен и единосущен нам по человечеству, то Он обладает как совершенными божественными, так и [совершенными] человеческими свойствами.

Таким же образом следует мыслить и изъяснять [суждения] относительно двух действий Христа. Божественным действием Его мы называем творение чудес и знамений; особенно это относится к тем [чудесам], для свершения которых не потребовалось прикосновения всесвятого тела Его. Таковым чудом было [исцеление дочери] Хананеянки, [даже] не подошедшей ко Христу (Мф. 15, 21–28; Мк. 7, 24–30), [а также исцеление] расслабленного слуги сотника (Мф. 8, 5–13). Подобным же чудом были: разрыв завесы [в храме] (Мф. 27, 51), померкшее солнце (Лк. 23, 45), расселение камней (Мф. 27, 51), отверзание гроба и воскресение мертвых [святых] (Мф. 27, 52). Ибо когда всесвятое тело [Его] висело [на Кресте] и не касалось ничего из этого, то пребывающее в теле божественное действие Бога Слова одно соделало и совершило это.

Человеческим же действием во Христе, чистым и святым, безупречным и богоданным, богозданным и жизненным, мы называем животворящее действие святой души Его, благодаря которому делалось живым всесвятое тело Его. Во время [крестного] страдания оно отделилось и вышло из тела, которое сразу же стало мертвым, но при этом божественное действие не отделилось от него. О том, что посредством жизненного действия мыслящей души животворится тело, свидетельствует и Писание¹; через вдыхание Божие

¹ Ср. одно наблюдение отца Киприана (Керна) по поводу «психологии» преп. Анастасия: «Самое слово ψυχή происходит от глагола ψυχεῖν — оживотворять тело. Св. Анастасий отличает

была сотворена и дарована перстному телу нашему жизненная душа, о которой говорит Соломон, обращаясь к неким беззаконникам и идолопоклонникам: «Брения безчестнее живот его. Яко не уведет Создавшего его, вдохнувшего ему душу действительную, и вдунувшего дух животный» (Прем. 15, 10–11). Вот нас ясно научают относительно того, что тело животворится действием души, подобно тому, как и Господь говорит о плоти и душе: «Дух животворит; плоть не пользует нимало» (Ин. 6, 63).

Если же противник говорит: «Бог Слово был Тем, Кто животворит тело»¹, то с необходимостью он должен также заявить: «Тело умерло, когда лишилось Бога Слова, Которое удалилось от него». Но если это так, то какая нужда была для Него вообще воспринимать и иметь разумную и жизненную душу?

от разумной души душу животную и бессловесную, как начало (энергия), оживляющее кровь. Разум словесный определяется, как созерцательное чувство души бессмертной и разумной. Самый ум — это бестелесное видение». Архимандрит *Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996, с. 204.

¹ Этот тезис практически совпадает с одним из принципиальных положений аполлинаристов. Только данный тезис в словах преп. Анастасия мыслится в рамках дихотомической антропологии, а Аполлинарий, скорее, тяготел к трихотомической антропологии. Поэтому «тайна Воплощения и его действительность сохраняется, по Аполлинарию, только тогда, когда Воплощение понимается не как восприятие Богом полного человека, а как единение Бога с плотью по подобию человека. Единение же это достигается лишь чрез замещение ума человеческого умом Божественным или Словом; Христос «не был бы в подобии человека, если бы не был умом, облеченным плотию, как человек»; «как человек есть один, состоя из духа, души и тела», так и Христос есть один, состоя по подобию человека из Бога, души и плоти». *Спасский А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского с кратким предварительным очерком его жизни. Сергиев Посад, 1895, с. 310.

Некоторые же говорят: «Всякое возрастание, убывание, выделение и потребность святой плоти Христа несозерцаемы естественным образом, и поэтому говорится, что человеческое действие Христа зависит от Божества¹. Мы же [говорим] о богомужнем действии и понимаем под ним [все] то, что совершается Христом подобающе обеим природам, и созерцаемое [в качестве такового]², например исцеление слепого через плевки (Мк. 8, 22–26; Ин. 9, 1–7), вос-

¹ Данное положение характерно для монофизитов. Тексты Диоскора Александрийского, Тимофея Элура, Севера Антиохийского и др. показывают, что в Домостроительстве воплотившегося Бога Слова они видят два аспекта действия Его (но не два действия!): «богоподобный» (θεοπρεπῶς) и «человекоподобный» (ἀνθρωποπρεπῶς), но действующий Субъект для них — один. Поэтому названные два аспекта действия этого Субъекта несравнимы между собой: один соотносится с природой и бытием (т. е. онтологичен), а другой — с волей и Домостроительством (т. е. только «икономичен»). См.: Lebon J. Le monophysisme sévérien. Louvain, 1909, p. 467–473.

² Выражение «богомужнее действие» принадлежит Дионисию Ареопагиту, который в своем четвертом послании, говоря о том, что Бог Слово истинно стал Человеком (ἀληθῶς ἄνθρωπος γεγενῶς), замечает, что «Он не совершил ни божественного по Божески (οὐ κατὰ Θεὸν τὰ θεῖα δράσας), ни человеческого по человечески, но, когда Бог вочеловечился (ἀλλ' ἀνδρωθέντος Θεοῦ), Он, живя среди нас, действовал (или: управлял нами) неким новым богомужним действием (καὶνὴν τινα τὴν θεανδρικὴν ἐνέργειαν ἡμῖν πεπολιτευμένος)». PG 3, 1072. Позднее монофизиты и монофелиты использовали данное выражение, но существенно искажая его: они либо прибавляли «одно» (μίαν) [богомужнее действие], либо просто заменяли «новое» на «одно». На это искажение выражения Дионисия Ареопагита одним из первых обратил внимание свт. Софроний Иерусалимский. См.: Schönborn Chr., von. Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique. Paris, 1972, p. 222. Затем преп. Максим Исповедник в четком православном смысле истолковал данное выражение. Для него «описательное» выражение «θεανδρικὴ» указывает на двойную природу Хрис-

крещение дочери начальника синагоги наложением святой Своей руки (Мк. 5, 22–24, 35–42), благословение хлебов (Мф. 14, 13–21; Мк. 6, 31–44), исцеление глухого косноязычного через персты Свои (Мк. 7, 32–35), пробуждение [от смертного сна] Лазаря Своим голосом (Ин. 11, 43–45), истечение крови и воды из мертвого тела [Его] (Ин. 19, 34), шествие [Господа] по морю (Мф. 14, 25–34; Мк. 6, 48–53; Ин. 6, 19–21), передача [Святого] Духа через божественные уста Его (Ин. 20, 21–23).

Еретики, видя это богомужнее действие, подобающее обеим природам, отвращаются от исповедания в Нем некоего божественного действия, а также действия душевного, жизненного и человеческого. Мы должны точно и недвусмысленно знать, что наши противники, исходя из наблюдения над своей собственной волей, а также над действием собственной души и тела, постоянно и непрерывно боримых, оскверняемых и разжигаемых диаволом, отказываются (по той же самой причине, что и Несторий) говорить о человеческой воле и действии во Христе, но измышляют единоприродное тождество воли и тождество действия [в

та, и именно на образ существования двух природ во Христе». Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе, с. 101. Св. Иоанн Дамаскин сходным образом толкует слова Дионисия: «Он говорит, желая показать новый и неизреченный вид обнаружения естественных действований Христа соответственно неизреченному образу проникновения Христовых естеств — одного в другое, — также и человеческий род Его жизни — необыкновенный и удивительный и неведомый естеству сущего — и образ общения, возникающего по причине неизреченного соединения». Творения иже во святых отца нашего *Иоанна Дамаскина*. Точное изложение православной веры, с. 183. Аналогичное понимание выражения Дионисия преп. Анастасий высказывает посредством наречия *κοινοπρεπῶς* (т. е. образом, соответствующим обеим природам Христа; или: приличественно обеим природам).

Нем]¹. Но об этом мы более пространно будем говорить в последующих [главах] и в других [сочинениях].

Схолия. Пусть трудолюбивые [среди нас] не остаются в неведении относительно того, что поскольку мы имеем обыкновение называть одержимых бесами тех, кто находится [под чьим-либо злым] воздействием², то поэтому еретики, когда слышат о действиях во Христе, то тут же, считая их за действия страдающих [беснованием], приходят в негодование и отвергают подобное выражение, словно [сами] будучи поистине одержимыми беснованием или находящимися под воздействием [злых сил].

І, 3. С Богом.

Предварительное рассмотрение основы определений в книге, которая носит название «Путеводитель»

Устроение смертной сущности нашей, состоящей из разумной и мыслящей души и сочетания [материальных] элементов, то есть плоти, было дано [нам] от премудрого

¹ Данное выражение (μονοφυῆ ταῦτοβουλία καὶ ταῦτοπραξία) обозначает, скорее всего, некую «природную сращенность» воли и действий во Христе.

² В данном случае преп. Анастасий отождествляет τοὺς δαίμονιζομένους и ἐνεργουμένους. Употребление причастия (медиально-пассивного) от глагола ἐνεργέω в смысле «одержимого» довольно часто встречается в древнецерковной письменности. См., например, такое классическое произведение, как «Житие преп. Антония Великого»: «И иной некто из людей знатных пришел к Антонию, имея в себе беса (ἔχων δαίμονα πρὸς αὐτὸν); бес этот был весьма лют; одержимый им (ἐνεργούμενον) не знал, что приведен к Антонию». См.: Святитель *Афанасий Великий*. Творения, т. III. М., 1994, с. 228. Текст: Athanase d'Alexandrie. Vie d'Antoine. Ed. par G. J. M. Bartelink // Sources chrétiennes, N 400. Paris, 1994, p. 302. Но в глазах оппонентов преп. Анастасия подобное словоупотребление, судя по схолии, как бы бросало тень и на само понятие «действие» (ἐνέργεια).

Творца, дабы благо зиждилось на добродетельной и безупречной жизни, берущей исток свой в благочестивой вере и в соблюдении божественных заповедей. Ибо как не может тело само по себе, лишенное души, обрести жизнь, так и соблюдение заповедей без [сохранения] Православия не может принести пользы человеку. Ведь то, чем является душа для тела, то же есть и Православие для духа¹. Поэтому прежде всего, если угодно, будем радеть о [стяжании] бесстрастной мысли о Боге и божественном, будем усваивать и беречь ее, дабы возводимое нами на чистом и незыблемом основании здание, все и во всем соделалось безупречным, скрепляемое Христом, Которого мы благочестиво почитаем как Краеугольный Камень [нашей веры]², и дабы было [это здание] непоколебимым при всех ударах и натисках еретической ворожбы.

Поскольку предварительному постижению и обдумыванию действительных определений присуще быть прочным основанием и незыблемым краеугольным камнем всякой разумной мудрости, то они должны предшествовать [нашему] рассуждению, как надежные путеводители. Ибо немногие (особенно в нашем поколении) проявляют усердие и не боятся потрудиться для того, чтобы научиться определениям и [уметь] заранее обдумывать их.

¹ В этом высказывании выражается как один из основных принципов богословия самого преп. Анастасия, так и один из главных лейтмотивов всего святоотеческого мирозерцания: Православие (ὀρθοδοξία) есть средоточие (душа, сердце) всей духовно-нравственной жизни человека. Другими словами, святость жизни недостижима без правых догматов (и наоборот). Поэтому преп. Иустин и замечает: «Что такое «Жития Святых»? Догматы, проведенные в жизнь. Что такое догматы? — Осуществленные «Жития Святых»». Преподобный *Иустин Попович*. На Богочеловеческом пути. СПб., 1999, с. 116.

² Образ «Краеугольного Камня» (ὁ ἀκρογωνιαίος λίθος) в отношении Христа применялся уже св. Иустином. См.: *Св. Иустин Философ и Мученик*. Творения. М., 1995, с. 316.

[Следует знать], что многие из еретиков, с которыми мы встречались, пытались догматствовать о Христе, словно сражаться в ночной битве или [участвовать] в схватке слепых. [Беседовать] с ними мы могли, лишь с трудом удерживая смех, особенно, [когда это происходило] в городе Александрии. Ибо что может быть более смехотворным [подобных собеседований]? — Они догматствовали о природе, но не знали, каково определение природы; спорили об ипостаси, но не ведали, что такое ипостась. И [все] остальное подобным же образом.

Мы же, при содействии Христовом, с молодых лет воспринимали по частям из Отеческого Предания наставление в определениях¹. Благодаря этому мы рассматриваем всех противников [наших] как слабейших, [видя в них тех], кого следует обратить к Богу посредством [такого же] наставления. [А всех православных] увещеваем прежде всего радеть о знании определений, особенно тех, которые относятся к учению о Христе, чтобы не быть вам слепыми чужестранцами, а говорящему для вас — также чужестранцу².

¹ Подобное наставление (τὴν τῶν ὁρῶν παίδευσιν), воспринимаемое постепенно из Отеческого Предания (ἐκ πατρικῆς παραδόσεως παραλαβόντες μερικῶς), предполагает, вероятно, достаточно основательное школьно-богословское образование преп. Анастасия. Где оно было получено, сказать трудно. Возможно, в той же Александрии, которая и в VII в. не теряла своего статуса мощного культурного центра. Во всяком случае, при императоре Ираклии именно из Александрии вызывается «вселенский учитель» (οἰκουμενικὸς διδάσκαλος, καθολικὸς διδάσκαλος) Стефан для возобновления философского и богословского образования в Константинополе. См.: *Диakoнов А. П.* Типы высшей богословской школы в древней Церкви III–VI вв. // *Ученые Записки Российского Православного Университета ап. Иоанна Богослова.* Вып. 3. М., 1998, с. 26.

² См.: 1 Кор. 14, 11. По изъяснению блаж. Феофилакта, «если я не буду разумеать значения слов, то говорящий окажется мне

Прежде всего должно знать, что Предание католической Церкви отнюдь не следует во всем и не идет за определениями эллинских философов, особенно когда это касается таинства по Христу и триадологии, но богоподобно следует своему Евангельскому и Апостольскому канону. Ибо таинство Божества превышает физических определений и законов; не понимая этого различия, еретики догматствуют о Божественном в общепринятых и натурфилософских [понятиях] и вследствие этого впадают в заблуждение¹. Вследствие чего [Апостол] Павел и изрек, что он проповедует

чужестранцем, т. е. говорящим непонятное; подобным покажусь и я ему». Блаженного *Феофилакта*, Архиепископа *Болгарского*, Толкования на Послания св. Апостола Павла. М., 1993, с. 185. Для преп. Анастасия четкое определение главных богословских понятий является «языком общения» в догматических диспутах. Не владеющие этим категориальным аппаратом богословия суть «слепые чужестранцы» («варвары» — τυφλοὶ βάρβαροι).

¹ В данном случае преп. Анастасий следует святым отцам предшествующего времени (особенно IV–V вв.), которые «строго ограничивали пределы самостоятельных исследований разума и никоим образом не допускали возможности постигнуть или вывести логическим, диалектическим действием ума самые догматы веры. Эта мысль с особенной настойчивостью и ясностью развита в их полемике с Евномием, пытавшимся проникнуть и обнять своим умом тайны Божественной сущности». Согласно святым отцам, «если человек не может много постигнуть в природе физической, неодушевленной и одушевленной, и в мире нравственном, то не тем более ли он должен отказаться от попытки постигнуть существо Божие, т. е. такое существо, которое, будучи выше всех тварей, будучи их Первопричиной, уже по тому одному гораздо невосприимчивее и непостижимее последних для человеческого ума? Все такие возвышенные истины, по мнению отцов, составляют предмет не естественного, чисто разумного знания, а знания откровенного, положительного, и познаются верой». *Смирнов П.* Святоотеческое воззрение на значение научного и философского образования и на отношение веры к знанию // *Вера и Разум*, 1898, № 22, с. 612.

Христа «не в убедительных словах мудрости века сего» (1 Кор. 2, 4–6), потому что общепринятая философия есть «безумие перед Богом» (1 Кор. 3, 19)¹.

Вот, заметь, что первое определение этой философии гласит: «[Вещам], противоположным друг другу по естеству, невозможно вступать в соединение; например, огонь не может быть неповрежденно соединенным с сеном». А первое определение нашего спасительного [учения] опровергает это философское определение, провозглашая [сочетание в Богородице] девства и разрешения от бремени, а также общение и единение [в Господе] божественного огня с противоположным естеством плоти.

¹ Ср. толкование: «Как он повелевает быть мертвым для мира (Кол. 2, 20) и эта мертвенность не только не вредит, но еще приносит пользу, содейваясь источником жизни, так теперь повелевает быть безумным для мира, указывая нам в этом истинную мудрость. Безумным для мира бывает тот, кто презирает внешнюю мудрость и убежден, что она нисколько не содействует ему к принятию веры. Посему, как нищета по Боге ведет к богатству, смирение — к величию, презрение (земной) славы — к славе, так и это безумие делает человека мудрее всех». Святого отца нашего *Иоанна*, Архиепископа Константинопольского, *Златоустаго*, Беседы на Первое Послание св. Апостола Павла к Коринфянам, ч. I. СПб., 1858, с. 167. Ср. также: «Под «буйством» следует разуметь смиренную веру, которую надо предпочитать внешней мудрости; и если человек не уничтожил в себе гордости и высокомерия, а взамен их не приобрел покорности и преданности воле Божией, то спасение для него невозможно. Бог, лишив человека самохвальства, чтобы снабдить его духовными преимуществами самого высокого достоинства, каковы правда, освящение и избавление о Христе Иисусе, помогает ему очищаться от грехов, руководит в борьбе с миром, плотию, дьяволом и способствует ему достижению чрез это чистоты души, получив которую и всегда хвалясь о Господе, христианин никогда не превозносится этим, но еще более смиряется». *Иеромонах Алексей (Кузнецов)*. Юродство и столпничество. Религиозно-психологическое исследование. СПб., 1913, с. 67–68.

Второе определение философии гласит: «Единичная ипостась, объемлющая в себе все [существа], неопиcуема; но невозможно говорить, что двоица или троица неопиcуемы, ибо двоица познается тогда, когда описуется единица. А святая Церковь исповедует неопиcуемого Бога в трех Ипостасях.

Опять же Платон говорит: «Отцовство есть прежде-бытие сыновства»¹. Церковь же говорит, что Сын прежде [всех] век сосуществовал и был безначальным вместе с Отцом².

Знающий это богоносный Василий говорит, обращаясь к Амфилохию: «Природа и сущность, в соответствии с церковными догматами, есть нечто одно»³. [Святой] отец, гово-

¹ Данное изречение Платона не встречается в его сохранившихся сочинениях.

² Ср. у св. Иоанна Дамаскина: «Говоря о Нем (Сыне. — А. С.): прежде всех веков, мы показываем, что рождение Его *безлетно* и *безначально*; ибо не из не сущего приведен в бытие Сын Божий, *сияние славы, образ ипостаси* Отца, *живая премудрость* и *сила*, Слово ипостасное, существенный и совершенный и живой образ Бога невидимого, но Он всегда был с Отцом и в Нем, рожденный от Него вечно и безначально. Ибо не существовал когда-либо Отец, когда не было [бы и] Сына, но вместе — Отец, вместе — Сын, от Него рожденный». Творения иже во святых отца нашего *Иоанна Дамаскина*. Точное изложение православной веры, с. 15.

³ Эти слова св. Василия Великого (φύσις δὲ καὶ οὐσία, ἐν τοῖς ἐκκλησιαστικοῖς δόγμασιν ἓν τί ἐστίν) встречаются в «Путеводителе» и далее (IX, 2). Однако в подлинных творениях каппадокийского святителя данное высказывание не обретаeтся. Отдаленное сходство с ним можно найти в одном из посланий (236) св. Василия к Амфилохию, где говорится: «Сущность и ипостась имеют между собою такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым (τὸ κοινὸν πρὸς τὸ καθ' ἑκάστων), например между живым существом и таким-то человеком (τὸ ζῶον πρὸς τὸν δεῖνα ἄνθρωπον)». Творения иже во святых отца нашего *Василия Великого*, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, т. III. СПб., 1911,

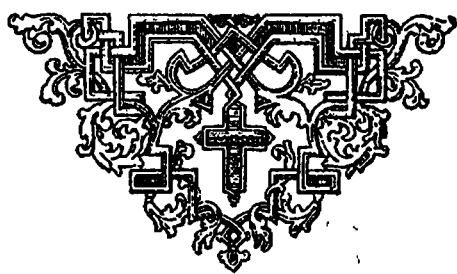
ря «в соответствии с церковными догматами», обозначил, что, по эллинскому [учению], сущность и природа не одно и то же. Поэтому и Климент [Александрийский], [муж]

с. 289. Текст: ΒΑΣΙΛΕΙΟΥΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Ε' // ΒΙΒΛΙΟΘΗΚΗ ΕΛΛΗΝΩΝ ΠΑΤΕΡΩΝ ΚΑΙ ΕΚΚΛΗΣΙΑΣΤΙΚΩΝ ΣΥΓΓΡΑΦΕΩΝ, т. 55. ΑΘΗΝΑΙ, 1977, σ. 289. Вообще, можно отметить, что такое точное и однозначное отождествление «природы» и «сущности», которое звучит в данном определении, у свв. каппадокийских отцов часто отсутствовало. Ибо, по словам А. Спасского, одна из причин «неопределенности догматической терминологии каппадокийцев заключается в их постоянном колебании между понятиями «οὐσία» и «φύσις» при определении сущности Божией. Василий безразлично употребляет тот и другой термин и, можно сказать, чаще пользуется последним, чем первым. В полемике с Евномием встречается только слово «φύσις» в приложении к Божескому существу. В книгах о Духе Св. он самую святость понимает как его собственную природу, и если он иногда в своих письмах применяет «тожество» к существу Божию, то понимает его как ταυτότης τῆς φύσεως (тожество природы) или как общение по естеству (συνφυῆς κοινωνία). То же самое наблюдается и у Григория Богослова, хотя он чаще пользуется термином «οὐσία». Григорий Нисский при одном случае отдает предпочтение слову οὐσία пред φύσις, но теоретического различия между ними не устанавливает, на практике же скорее склоняется к последнему, чем к первому. Но «οὐσία» и «φύσις» — понятия далеко не взаимозаменяемые. «Οὐσία» обозначает собой постоянный и неизменный субстрат бытия (τὸ εἶναι). «Φύσις» же, скорее, совокупность его существенных свойств, выражающихся во внешнем проявлении». Спасский А. История догматических движений в эпоху Вселенских Соборов (в связи с философскими учениями того времени). М., 1995, с. 496–497. Лишь в VI в. у православных богословов происходит четкое и ясное отождествление понятий «сущность» и «природа». Так, например, Иоанн Грамматик Кесарийский говорит, что Христос «в двух природах, то есть сущностях» (in duabus naturis, id est, substantiis). Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt. Ed. M. Richard et M. Aubineau // Corpus Christianorum. Series Graeca, v. 1. Turnhout, 1977, p. 13.

обильный мудростью и ведением, создал особым образом определения церковных догматов¹; будучи учеником и подлинным питомцем Апостолов Петра и, особенно, премудрого Павла; слыша, как последний отвергает, отвращается и глумится над эллинской мудростью, [Климент также отвергал ее].

Первый наш вопрос к еретикам, пытающимся возражать против нашего [учения] о Домостроительстве Христова Воплощения, таков: откуда или от какого автора Священного Писания святая Церковь восприняла прежде всего [понятие] «природы»? И кто [из священных авторов] утверждает, что природа есть действие? И откуда Церковь узнала о [понятии] «род»? И кто раньше всех начал говорить относительно [слова] «воля»? Откуда [понятие] «ипостась»? Откуда [христиане] прежде всего слышали относительно [понятия] «сущность»? И так как противник [наверняка] будет приведен в замешательство такого рода вопрошаниями, то это станет его первым поражением.

¹ Речь идет о собрании богословско-философских определений, приписываемых Клименту Александрийскому, но принадлежащих на самом деле какому-то другому древнецерковному писателю. См. предисловие к изданию: Clemens Alexandrinus, Bd. III. Hrsg. von O. Stählin und L. Früchtel. Berlin, 1970, S. XXIII.





ГЛАВА ВТОРАЯ

II, 1. С Богом.

Различные определения, изрекаемые в соответствии с Преданием и верой святой католической Церкви. Собирая из Климента и других святых отцов, их следует с помощью Божией, убедительно изложить до всякого другого научения тому, кто желает защитить учение благочестия

Для более точного [понимания] Предания должно знать то, что всякий вопрос или тема обсуждения предполагают некоторые три соподчиненных вопроса, которыми мы ставим в тупик наших противников. Эти вопросы, например, таковы: «Что есть Бог?», «Почему Он называется Богом?» и «Сколькими способами можно мыслить [понятие] Бога?» И когда мы задаем первый вопрос, то ясно, что ищем определение вещи; когда задаем второй — требуем этимологии имени; а когда третий — требуем от наших противников ответа на вопрос о том, сколькими способами можно говорить о Боге.

Схолия. Когда ставится первый вопрос, то обнаруживается определение [вещи]; когда второй — становится ясной этимология, а когда третий — обозначаются способы [постижения этой вещи].

Приступающий к изложению догматических вопросов без знания определений уподобляется слепцу, предпринимающему путешествие туда, куда он уже прибыл.

Для начала следует вышеназванным образом произвести исследование определений трояким способом и [от-

ветить на вопросы]: «Что есть определение?», «Почему оно называется определением?» и «Сколькими способами мыслится оно?» [В этой связи прежде всего следует сказать], что определение есть краткое высказывание, обнаруживающее в вещи подлежащую сущность¹. Говорят, что определения являются словно зрением и очами вещей и как бы определяют и замыкают [в четких границах] смысл мысли. Например, вместо того чтобы говорить: «Человек есть существо, [состоящее] из плоти, души, разума, крови, [материальных] стихий и многого другого», мы даем такое определение: «Человек есть смертное и разумное живое существо, могущее вместить ум и знание»².

¹ Данная формула восходит еще к «Топике» Аристотеля. Она стала обычной в позднеантичной философии. См., например: «Определение есть краткое слово, которое выявляет природу подлежащей вещи». *Давид Анахт*. Сочинения. М., 1975, с. 41. Указанная формула была воспринята и христианским богословием. См.: «Определение есть краткая речь, выражающая природу подлежащего, т. е. речь, обозначающая эту природу немногими словами. Например, человек есть животное разумное, смертное, способное к разумению и постижению». *Иоанн Дамаскин*. Диалектика, или Философские главы. М., 1999, с. 51.

² Это одно из самых распространенных определений человека у древних авторов, равным образом языческих и христианских. Можно привести один пример: «Поэтому человека и определяют как *животное разумное, смертное, обладающее способностью мышления и познания*: *животное* — потому что человек есть существо одушевленное, чувствующее, а это определение животного; *разумное* — чтобы отделить (отличить) его от неразумных тварей; *смертное* — чтобы отличить от существ разумных и бессмертных; наконец — *обладающее способностью мышления* (рассудка — νοῦ) *и познания*, — потому что через учение мы становимся причастными наукам и искусствам, имея (от природы) лишь силу (потенцию — δύναμιν), способную воспринимать (δεκτικήν) и мысли, и искусства, а проявления (обнаружения — ἐνέργειαν) этой силы достигая (приобретая) посредством научения». *Немесий*, епископ Эмесский. О природе человека. М., 1996, с. 30.

Имеется бесчисленное множество определений любой вещи, но вследствие нерадивости нынешнего поколения мы приводим лишь некоторые из них, наиболее главные. Кроме того, должно знать и верить, что [человек], не пожалевший труда для изучения определений, в диспутах легко сможет привести к молчанию риторы и велеречивых болтунов. Ибо когда будут заданы вопросы: «Что есть слово?», «Почему оно называется словом?» и «Сколькими способами [мыслится] оно?», то противник будет поставлен в тупик, поскольку не сможет дать определений, и в конце концов будет посрамлен как невежда.

Определение определений есть Тот, Кто определяет все, а Сам ничем не определяется; таким единственным определением определений является Бог, ибо Он — беспределен и непостижим по [Своей] сущности¹. Трудно же определяемое есть то, что познается лишь отчасти, а не целиком, как, например, Древо Жизни. Для людей существуют три [вещи], непознаваемые по [своей] сущности и не поддаю-

¹ Ср. одну мысль Дионисия Ареопагита: «Мы верно утверждаем, что Оно [Безначалие. — А. С.] не сравнимо ни с чем из существующего, хотя и не знаем Его пресущественной, немислимой и несказанной беспредельности». Здесь же примечательна и схолия: «Немыслимым он называет не глупое, а не постигаемое ничьей мыслью, беспределен же Бог, как не подлежащий никакому определению: Сам сущий пределом всему и все в Себе определяющий под определение не попадает, потому что определения складываются из утверждений, а утверждения о Боге несуразны, поскольку вводят в заблуждение, ибо Бог превышает *все определения*, как не являющийся сущностью, но сущность превосходящий». *Дионисий Ареопагит. О небесной иерархии*. СПб., 1997, с. 19. В данном случае у преп. Анастасия, Дионисия Ареопагита и его схолиаста мы встречаем тот апофатизм, который, по словам В. Н. Лосского, «присущ в различных своих аспектах большинству христианских богословов (исключения редки)». *Лосский В. Н. Богословие и Боговидение*. М., 2000, с. 9–10.

щиеся определению: Бог, Ангел и души — только [Самим] Богом они познаются по сущности.

Наконец, правильно задающий вопрос обращается к противнику так: «Что [есть] предел?», «Что [есть] неопределенное?», «Что [есть] трудно определяемое?» Легко определяемое есть осязаемое и подвергающееся тлению, как, например, хлеб и тому подобное. Предел есть неодолимая неподвижность. Неопределенное есть единственное нетварное [Существо], то есть Бог. А трудно определяемое есть тварное и незримое [существо], как, например, Ангел, душа и демон.

II, 2. Что [есть] Бог? Почему Он [называется] Богом? В скольких смыслах говорится о Боге?

Бог есть беспричинное Существо, всесильная Причина или некая сверхсущностная Причина всякой сущности. Он есть также безымянное и непостижимое для людей Бытие, созидающее [всякое] другое бытие. Ибо Соломон сказал, что Бог есть «несообщимое Имя» (Прем. 14, 21); а «несообщимое Имя» есть то, которое не воспринимается слухом или мыслью ни людей, ни Ангелов. В скольких смыслах употребляется в Писании Имя Божие? Ясно, что в двух: [когда говорится о Боге] по естеству и [о боге] по причастию¹; [Бог] по естеству есть Творец, а по причастию и по благодати и праведники называются «богами»².

¹ Так, думается, лучше переводить в данном случае многозначное понятие $\sigma\chi\epsilon\sigma\epsilon\iota$, которое здесь отличается от $\phi\upsilon\sigma\epsilon\iota$.

² Ср. у Дионисия Ареопагита: «Ты обнаружишь, что и богами богословие называет (см. Исх. 4, 16; 7, 1; Пс. 81, 1, 6; Ин. 10, 34) небесные и превышающие нас сущности и наших боголюбивейших священных мужей, хотя богоначальная Тайна пресущественно надо всеми превознесена и всех превосходит и никто из сущих не может именоваться Ей подобным полностью и в подлинном смысле слова. Тем не менее тот из разумных и словесных, кто по мере сил к соединению с Ней всецело обращен и к божествен-

Вопрос: Имя Божие является ли сущностным, личностным, действенным, символическим или метафорическим?

Ответ: Ясно, что оно есть действенное, ибо оно не обнаруживает для нас сущность Божию (ведь познать ее невозможно), но [имя] «Бог» являет нам только доступное созерцанию действие Его¹.

Что Есть Отец? Почему Он называется Отцом? И сколькими способами [мыслится] Отцовство в Боге?

Отцом в собственном смысле слова называется беспричинная, нерожденная и рождающая Ипостась. Она называется Отцом, поскольку либо оберегает все, либо оберегает собственных чад. [Слово «отец» происходит] от «пай-тер»². Бог именуется Отцом в двух смыслах: по природе и по благодати; по природе Он — [Отец] собственного и единосущного Бога Слова, а по благодати Он — [Отец] и нас, ибо [сказано]: «Аз рех: бози есте, и сынове Вышняго вси» (Пс. 81, 6)³.

ным Ее озарениям, насколько возможно, непрестанно стремится, тот по своему посильному, если можно так сказать, богоподражанию и божественной соименности сподобился». *Дионисий Ареопагит*. О небесной иерархии, с. 13.

¹ Другими словами, по мнению преп. Анастасия, имя (προσηγορία — «название, наименование») Бог не соотносится ни с Божественной сущностью (не есть οὐσιώης), ни с каким-либо из Лиц Святой Троицы (не есть προσωπική), не являясь также символическим (τυπική) или метафорическим (μεταφορική); оно связано с энергией Божией (ἐνέργεια) или являет эту энергию; постигаемую в созерцании (τὴν θεωρητικὴν αὐτοῦ ἐνέργειαν δηλοῖ).

² Данная этимология («παι-τήρ») восходит к двум словам: παῖς («мальчик, дитя, отрок») и τηρέω («хранить, охранять, беречь»):

³ Подобное толкование этого места «Псалтири» довольно часто встречается у отцов Церкви. Так, св. Кирилл Александрийский, ссылаясь на данное место, большую роль в «сыноположении» людей отводит второй Ипостаси Святой Троицы, говоря, что

Что есть Сын? Почему Он называется Сыном?

И сколькими способами мыслится Сын?

Сын в собственном смысле слова есть либо удвоение Ипостаси при тождестве природы, либо однородное приумножение Лиц, либо выступление [Божественного] естества, познаваемое в сродстве¹. Также в собственном смысле слова о сыне говорится словно о «таковом», ибо каков отец по сущности, таков и [его] едиnorodный сын: от Нетварного — Нетварный, от смертного — смертный и от человека — человек. Опять же о сыновстве в Боге говорится в двух смыслах: по природе и по благодати; Сын по природе есть Бог Слово, а [сыны] по благодати суть праведники.

Что есть дух? Почему он называется духом? И в скольких смыслах говорится в Писании о духе?

Дух есть тонкое, невещественное, лишённое образа и исходящее бытие². О духе говорится словно о «всеповеле-

благодаря Богу Слову мы становимся «сынами по благодати» (θεοὶ κατὰ χάριν). См.: PG 73, 128. Ср. у св. Василия Великого: «Исповедуя же тождество естества, и единосущие приемлем, и избегаем сложности, потому что в сущности Бог и Отец родил в сущности Бога и Сына. Ибо сим доказывается единосущие: в сущности Бог единосущен с Богом же в сущности. Правда, что и человек называется богом, как то: «Аз рех: бози есте» (Пс. 81, 6), и бес наименован богом, как то: «бози язык бесове» (Пс. 95, 5); но одни именуются так по благодати, а другие лживо. Единый же Бог в сущности есть Бог». Творения иже во святых отца нашего *Василия Великаго*, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, т. III. СПб., 1911, с. 16–17.

¹ Так, думается, лучше перевести фразу: *πρόδος φύσεως εἰς συγγένειαν ὑψοριζομένην*. Термин *πρόδος* («выступление, исхождение») в древнецерковной письменности часто использовался для обозначения рождения Сына и исхождения Святого Духа. См.: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978, p. 1160.*

² Данное выражение (*ἐκπορευτὴ ὑπαρξίς*) указывает на характерное свойство третьего Лица Святой Троицы. Говоря о всей

нии»¹, потому что как некое повеление подает он знак всему, и все приводится в движение. О нем говорится в Писании в четырех смыслах: духом здесь называется и Святой Дух, и Ангел, и душа, и ветер; иногда и ум также называется духом².

Троица есть, согласно естественному порядку, сочетание единиц, а согласно Божественной сущности — бытие, превышающее число³.

Вечность есть то, что всегда продолжается, а также то, что никогда не прекращается⁴. Ведь отнюдь не всякое не-

Троице, св. Григорий Богослов кратко формулирует своеобразие этих Лиц таким образом: «Нерожденное, Рожденное и Исходящее». Святитель *Григорий Богослов*. Собрание творений, т. 1. Сергиев Посад, 1994, с. 595.

¹ Вероятно, таким образом следует переводить этот этимологический изыск: « $\pi\acute{\alpha}\nu$ - $\nu\epsilon\acute{\upsilon}\mu\alpha$ ».

² См. у св. Иоанна Дамаскина: «Дух понимается многообразным образом. [Ибо этим именем называется и] Святой Дух. Называются же духами и силы Духа Святого. Дух — также и добрый Ангел; дух — и демон; дух — и душа; иногда же духом называется и ум; дух — и ветер; дух — и воздух». Творения иже во святых отца нашего *Иоанна Дамаскина*. Точное изложение православной веры, с. 41.

³ Предполагается та мысль, что категория числа соотносима лишь с тварным порядком бытия ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \tau\eta\nu\ \phi\upsilon\sigma\iota\kappa\eta\nu\ \acute{\alpha}\kappa\omicron\lambda\omicron\upsilon\theta\acute{\iota}\alpha\nu$ — «соответственно естественной последовательности»). Сфера же Божией сущности не может мыслиться посредством такой категории ($\acute{\upsilon}\pi\epsilon\rho\acute{\alpha}\rho\iota\theta\mu\omicron\varsigma\ \acute{\upsilon}\pi\alpha\rho\acute{\xi}\iota\varsigma$).

⁴ Ср. рассуждение св. Василия Великого: «Нерожденным называется то, что не имеет никакого начала себя и никакой причины бытия; а вечным — то, что по бытию прежде всякого времени и века. Посему-то Сын хотя не есть нерожден, но, однако, вечен. Некоторые придают и векам наименование «вечный», как будто они достойны были сего названия потому, что всегда существуют. Но мы почитаем равно безумным — как то, чтобы твари приписывать вечность, так и то, чтобы не исповедовать сего о Владыке твари». Творения иже во святых отца нашего *Василия*

скончаемое [существо] является и безначальным: Ангелы и души имеют начало [своего] бытия, но не имеют конца [его].

Своеобразной особенностью называется то, что подлинно распознается в каком-либо естестве, но никоим образом не присутствует в другой сущности¹. Например, способность смеяться в человеке, которая отсутствует в любом другом естестве².

II, 3. О природе.

Что есть природа? В скольких смыслах говорится о ней? Почему она называется природой?

В соответствии с церковным образом мыслей природа есть истинное существование, а согласно Аристотелю и прочим эллинам, она определяется многообразным образом, и в этих [многочисленных] определениях заблудились севе-риане. По божественному Апостолу, природа есть все то, что существует истинным образом, а не то, что изрекается как плод воображения, — об этом мы скажем впоследствии бо-

Великаго, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, ч. III. М., 1993, с. 90–91.

¹ Об этих своеобразных особенностях преп. Максим Исповедник в одном из своих посланий говорит так: всякое естество сущностным образом отличается своими своеобразными особенностями (πάσα φύσις οὐσιωδῶς οἰκείοις ἰδιώμασι διειλημμένη) и этим обнаруживает как образ собственного существования (τὸν τρόπον τῆς οἰκείας ὑπάρξεως), так и различие, которое отграничивает его без смешения от других естеств. Если сущность лишить ее основных своеобразных особенностей, то она либо вообще перестанет существовать, либо станет тем, чем не была. См.: PG 91, 436.

² Относительно этой способности (τὸ γελαστικόν) см. одно высказывание Немесия: «Смех является свойством человеческой природы, так как одному ему это присуще». *Немесий Эмесский. О природе человека, с. 29.*

лее пространно. Церковь называет природой истинную реальность существующих вещей, или же воосуществленность их¹. Она называется природой, потому что произошла и есть², подобно тому как и сущность [называется сущностью] в качестве сущей и познаваемой в действительности. По церковному учению, сущность, род и вид суть одно и то же, как одно и то же «артос», «псомион» и «вукин»³. Поэтому одним и тем же является воосуществленное и природное⁴. Как было уже сказано, для обозначения природы используются четыре понятия: «сущность», «природа», «род» и «вид».

¹ Такое церковное определение понятия «природы» у преп. Анастасия (φύσιν λέγει ἡ ἐκκλησία τὴν τῶν ὑπαρχόντων ἀλήθειαν ἥγουν τὸ τοῦτων ἐνούσιον) практически повторяет аналогичное определение, приписываемое Клименту Александрийскому (подлинность его подвергается сомнению): φύσις ἐστὶν ἡ τῶν πραγμάτων ἀλήθεια ἡ τοῦτων τὸ ἐνούσιον. *Clemens Alexandrinus*. Bd. III. Hrsg. von O. Stählin und L. Früchtel. Berlin, 1970, S. 219. Понятие «воосуществленное» (τὸ ἐνούσιον) предполагает субстанциальность бытия чего-либо или кого-либо.

² Это определение природы (φύσις δὲ εἴρηται διὰ τὸ πεφυκέναι καὶ εἶναι), оттеняющее динамичный аспект этого понятия, довольно часто встречается в древнецерковном богословии. См., например, у Леонтия Византийского: «Φύσις — природа, по филологии Леонтия происходит от πεφυκέναι — происходить, быть одного рода, и означает то общее, что принадлежит сразу многим предметам или существам». *Соколов В. Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Опыт церковно-исторической монографии*. Сергиев Посад, 1916, с. 306. Ср.: «[Греческое название природы] φύσις происходит от πεφυκέναι — родиться». *Иоанн Дамаскин. Дialeктика, или Философские главы*. М., 1998, с. 78.

³ Подразумеваются разновидности хлеба (ἄρτος, ψωμίον, βουκίον).

⁴ В данном случае преп. Анастасий отождествляет понятия τὸ ἐμφυτον («естественное, врожденное») и τὸ ἐνούσιον («воосуществленное»).

Схолия. Что касается [выражения] «по природе», то, исходя из Ветхого и Нового Заветов, можно сказать, что [слова] «Христос по природе Бог и по природе человек» означают то же самое, что и [слова] «Он, будучи истинным Богом, становится непреложно истинным человеком». И мудрый Соломон говорит о нечестивых людях: «Суетни убо вси человецы естественне, в нихже обретается неведение о Бозе» (Прем. 13, 1). А божественный Апостол говорит о нас, [в прошлом] язычниках: «И мы некогда были по природе чадами гнева» (Еф. 2, 3). Если бы люди нечестивые были по природе и естественным образом суетными, то они были бы и безукоризненными. Ибо те [черты], которые присущи нам от природы и естественным образом, суть безупречные и безукоризненные, поскольку они сотворены в нас естественным образом Богом, как, например, способность дышать, есть и спать. Тогда обнаружится, что Бог естественным образом сотворил в людях суетность. Следовательно, если бы мы были по природе чадами гнева, то причина этого восходила бы к Богу, сотворившему нас таковыми. Ведь «по природе» означает то, что существует так сущностным образом, как, например, естеству света по природе присуще светить, огонь по природе сотворен [способным] жечь, а земля создана [по природе способной] производить [плоды]. И еретикам предлагается сказать одно из двух: либо что естество суетности и гнева создал Бог, либо что [выражение] «по природе» означает только сущее в действительности. Поэтому и трудно бросить какой-либо упрек нам, говорящим: «Христос есть по природе Бог и по природе человек», то есть [утверждающим], что Он есть «поистине Бог и поистине человек»¹. Таково это предание и определение, которое мы выводим из Ветхого и Нового Заветов. И никакой учитель и

¹ Данное понимание «по природе» (φύσει или φύσικῶς) у преп. Анастасия явно восходит к александрийской традиции, прежде

даже никакой Ангел с неба не могут ни ввести новшество в это предание, ни разрушить его вовек.

Об ипостаси. Что [есть] ипостась? Почему [она называется] ипостасью? В скольких смыслах говорится об ипостаси?

Ипостась, согласно церковному и апостольскому Преданию, есть лицо или образ; об этом говорит [Апостол] Павел, изрекая, что Сын есть «сияние славы» Отчей и «образ ипостаси Его» (Евр. 1, 3), то есть единосущное лицо образа и ипостаси Отца¹. Мы высказываемся о лицах и образах в отношении Бога как о нетелесных, неописуемых и не имеющих формы. Согласно святым отцам, лицо или ипостась есть нечто особенное по сравнению с общим, ибо

всего к св. Кириллу Александрийскому. Ибо «в Александрии «φυσικῶς» значит: «натурально», «естественно», «действительно», «по истине», «несомненно», и требовать от египтянина, чтобы он отказался от *такого* словоупотребления и не называл «истинное единение» привычным «φυσικῇ», было таким же насилием над его диалектом, каким показалось бы нам предложение выбросить слово «реальный» из философского лексикона». Болотов В. В. Рецензия на кн. Н. Глубоковского «Блаженный Феодорит» // Христианское Чтение, 1892, ч. II, с. 95–96.

¹ Ср. толкование Златоустого отца: «Сияние, говорит славы. Смотри, в каком смысле он принимает это, — и сам принимай точно так же: т. е. что Сын из Отца, бесстрастно, без уменьшения или унижения; ибо есть люди, которые выводят из этого подобия некоторые нелепые мысли... И образ ипостаси Его; этим прибавлением он выражает, что как Отец самостоятелен и не имеет ни в ком нужды для того, чтобы быть самостоятельным, так точно и Сын. Здесь он доказывает безразличие их (по существу) и, указывая тебе на совершенно соответственный Образ Первообраза, учит, что и Сын самостоятелен Сам по Себе». Святаго отца нашего Иоанна, Архиепископа Константинопольскаго, Златоустаго, Беседы на Послание святаго Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859, с. 26–27.

природа есть некое общее начало в каждой вещи, а ипостаси суть отдельные особи¹. Например, природа или сущность есть единое Божество, а Ипостасей [в Божестве] три: Отец, Сын и Святой Дух — три Лица или Образа, единая же сущность или род. Когда ты говоришь: «Божество хранит нас», то обозначаешь всю Святую Троицу; а если скажешь: «Сын Божий с нами», то будешь говорить об одной из Ипостасей и [одновременно] о целом Божестве².

Еще раз послушай об этом: Божество обозначает общее начало или целокупность сущности, Отцовство — одно Лицо или Ипостась; Сыновство есть другая Ипостась [Святой Троицы], а Святой Дух — третья. Три ипостасных свойства в Божестве: нерожденность Отца, рожденность Сына и исхождение Святого Духа, ибо ни Отец не является рожденным, ни Сын — исходящим, ни Святой Дух — рожденным.

Существует пять обозначений для ипостаси: [собственно] «ипостась», «лицо», «образ», «особое» и «индивид»³.

¹ Данное определение ипостаси (лица) по отношению к природе или сущности (τὸ ἰδικόν παρὰ τὸ κοινόν; κοινότης γὰρ ἐστὶν ἡ φύσις ἐκάστου πράγματος, ἴδια δὲ εἰσὶν αἱ ὑποστάσεις) восходит в основном к святым каппадокийским отцам. См. приведенное выше (примеч. 32 к гл. I) определение св. Василия Великого. Позднее аналогичные определения довольно часто встречаются в церковном богословии. Ср., например, у преп. Максима Исповедника, по словам которого природа или сущность, согласно отцам, есть общее (κοινόν), целое (καθολικόν — «всеобщее») и родовое (γενικόν), а ипостась или лицо — особое (ἴδιον) и частичное (μερικόν). См.: PG 91, 545.

² Под ὅλην τὴν θεότητα понимается, скорее всего, единство Божественной сущности, которая целиком наличествует в каждой из трех Ипостасей.

³ Ср.: «Святые отцы, отказавшись от бесполезных словопрений, общее и о многих предметах высказываемое, т. е. низший вид, назвали субстанцией (οὐσίαν), природой (φύσιν) и формой

Опять о природе. Ангельская сущность называется природой, а ипостасями — собственные имена каждого Ангела, как то: Гавриил, Михаил, Уриил, Рафаил. И опять же природой является единое и общее человечество, а ипостаси суть Павел, Фома и остальные лица и образы. Природа есть владычица, причина и родительница ипостасей, входящих в нее; они называются ипостасями, так как подчинены природе, источнику их.

Вновь говорим о том же. Если ты скажешь: «Ангел — прекрасная природа», то обозначишь всю сущность Ангелов, а если скажешь: «Велик Гавриил», то будешь говорить об одной ипостаси из всех [прочих ангельских ипостасей]. Фраза «Человек жалок» [обозначает] целокупную сущность, а Конон, Симон и Филон суть [человеческие] ипостаси. Когда говоришь: «Птица легка», подразумеваешь всю сущность, а [названия] «голубь», «горлица», «соловей», «павлин» и «лебедь» предполагают ипостаси. [Слово] «скот» подразумевает всю сущность скотов, а [слова] «лошадь», «лев» и «собака» подразумевают ипостаси, образы и лица.

Этот канон определений приложим не только к мыслящим, разумным и одушевленным [существам], но и ко всякому неодушевленному, нечувствующему и неподвижному существу. Например, когда мы говорим: «Сотворил Бог свет» (Быт. 1, 3 и 14), то этими словами обозначаем всю сущность светил. Сама данная сущность разделяется на свои ипостаси, и эти ипостаси естества света суть следующие: луна и звезды, Орион, вечерняя звезда, Большая Медведица, утренняя звезда, Рак и остальные. Равным образом дело

(μορφήν)... Единичное же (μερικόν) они назвали индивидом (ἄτομον), лицом, ипостасью, например Петра, Павла». *Иоанн Дамаскин*. Диалектика, с. 72. Преп. Анастасий добавляет еще «образ» (χαρακτήρ — «начертание»; ср. Евр. 1, 3) и «особое» (ἰδίον — «собственное»).

обстоит и с ветрами; когда говоришь «дух», то обозначаешь все естество ветров, а говоришь «Нот», «борей» и «Липс», то [подразумеваешь] ипостаси [различных ветров]. Также и огонь есть единая сущность, которая разделяется на ипостаси: светильники, свечи, лампы, духовые печи и горны. Равным образом и все человечество, как было сказано ранее, есть единая сущность, лиц же [людей] великое множество.

Святую плоть Христа мы называем не лицом, а сущностью, дабы обозначить, что Он воспринял и спас все целиком естество наше. Ибо если мы назовем эту плоть ипостасью, то окажется, что мы утверждаем, будто Христос воспринял и спас некоего одного человека. Невозможно называть ее ипостасью, поскольку эта плоть неотделима от Бога Слова; ибо ипостасью называется отдельное лицо. Поэтому мы считаем эту плоть Христову не ипостасью, но воипостасным, ибо воипостасное есть существующее, так же как не-ипостасное есть то, что не обладает существованием или сущностью; например, сновидение есть не сущее, [то есть не обладающее] ипостасью и призрачное. И чтобы сказать [все это] в виде определения, [можно выразить это так]: неипостасное, несуществующее и не сущее есть то, о чем часто говорится, но что не распознается ни в сущности, ни в ипостаси, как, например, ад, смерть и болезнь. В свою очередь воосуществленным мы называем либо само сущее, либо своеобразие, распознаваемое в сущности: например, разумность и тленность есть «воосуществленное» человека. Равным образом и слово «воипостасное» употребляется двумя способами: либо [оно обозначает] поистине существующее, либо своеобразную особенность в ипостаси, как, например, нерожденность в Боге Отце, рожденность в Сыне и исхождение в Духе Святом — об этом говорилось выше¹.

¹ Преп. Анастасий выделяет здесь два значения термина «воипостасное»: 1) значение того, что истинно и реально существует

Свойство есть определенная способность каждой природы, которая отличает и отделяет ее от прочих сущностей, о чем и говорит божественный Дионисий: «Ибо тление есть немощь естества и нехватка естественных свойств, действий и способностей»¹.

(τὸ ὑπάρχον, τὸ κατὰ ἀλήθειαν ὑπάρχον); в таком своем смысле этот термин практически тождественен термину «воосуществленное» (ἐνοῦσιον); и 2) значение «своеобразной особенности в ипостаси» (τὸ ἐν τῇ ὑποστάσει ἰδίωμα). Применяя данный термин к человеческой природе («плоти») Христа, преп. Анастасий частично следует за Леонтием Византийским, который первый придал этому понятию специально христологическое применение. Для Леонтия оно «не есть то, что не имеет никакой своей ипостаси, и не есть то, что имеет свою особую, самостоятельную ипостась, оно не безипостасно и не самоипостасно, не есть понятие общеродовое и не конкретно-индивидуальное, оно занимает средину между этими последними и прилагается к тому, что, не имея своей особой ипостаси, находит себе таковую в другой ипостаси и усваивает ее себе как свою собственную. По отношению к Лицу Иисуса Христа таким ἐνυπόστατον является человеческая природа Его, которая собственной человеческой ипостаси не имеет, а имеет Ипостась Божественную, Бога-Слова, как свою собственную, не в части (у Бога нет частей), а в целом и совершенном виде. Это ἐνυπόστατον во Христе не есть что-либо абстрактное, мысленное или фиктивное, но есть настоящая и реальная человеческая природа Христа, не менее полная и действительная, как и Божество Спасителя. Человеческая природа Христа есть и общая, и вместе частная природа, как имеющая особую ипостась, есть и безличная, поскольку видовая, и личная, поскольку возглавляется Ипостасью Сына Божия. Термин ἐνυπόστατον в данном случае и служит обозначением того соединительного пункта, в котором примиряются взаимные противоположности: Божества и человечества, общего и частного». Соколов В. Леонтий Византийский, с. 317–318.

¹ См.: Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии, с. 169. Мы приводим свой собственный перевод.

II, 4. О воле¹.

**Что есть воля? Почему она называется волей?
Сколькими способами она существует?**

Воля есть устремленность мыслящей и разумной души к тому, что любезно ей². Ибо очевидно, что все мыслящее является и волящим; воля, так же как дыхание и жизнь, сущностным образом присуща всякой разумной природе. Она называется волей потому, что совместно с природой сильно устремляется к желаемому или к получению и обладанию желаемым. Воля рассматривается в трех своих видах: как воля божественная, воля ангельская и воля душевная. Ведь и сами по себе эти три естества, [то есть божественное, ангельское и душевное], являются волящими. Кроме того, в [Священном] Писании мы находим высказывания и о [других] трех видах воли: божественной, естественной (или средней) и плотской; последняя обозначает волю дьявольскую. Боготварная естественная воля человека есть разумное движение желающей части душа, которое в соответствии с природой побуждает человека к [соединению] с предметом желания. Божественная же воля у людей есть поспешание прирожденного и разумного желания от того, что соответствует естеству, к тому, что превышает это естество. А плотская воля есть страстное извращение естественного в противоестественное.

¹ Преп. Анастасий употребляет термин θέλημα, который имеет три основных значения: 1) объект воления, 2) способность или акт воли и 3) результат воления. В данном случае контекст подразумевает в основном второе значение, причем θέλημα отождествляется с θέλησις.

² Ср. определение у преп. Максима Исповедника: «Воля, как говорят, есть разумное и жизненное стремление (ὁρεξιν λογικὴν τε καὶ ζωτικὴν)». PG 91, 13.

**О своеобразной особенности. Что есть она?
Сколькими способами [мыслится] она? Почему называется
своеобразной особенностью?**

Этимология [слова] «своеобразная особенность». Она называется своеобразной особенностью от «быть особо», то есть от существования, вместе с собственной природой, вне смеси с остальными сущностями. Или же [она называется своеобразной особенностью] от «быть вместе», ибо неотделимы от природ и ипостасей их особенности¹. Своеобразная особенность, или своеобразие, есть то, что законным образом и особо распознается в какой-либо природе, но не обнаруживается в другой. Например, в божественной природе [имеются такие свойства, как] предвечность, нетварность и неопиcуемость, которые отсутствуют в любой другой сущности; их нет по сущности и в самом всесвятом теле Христовом: ведь оно не является ни предвечным, ни нетварным, ни неопиcуемым — и никогда на будет таковым. Своеобразной особенностью ангельского естества является бесстрастие сущности и неумолчность славословия; бесстрастием [иногда] называют также и бессмертность данного естества. Своеобразной особенностью же человека в собственном смысле этого слова является сочетание смертной и бессмертной природ, которое не наблюдается ни в одной другой сущности.

Есть своеобразные особенности природные, о которых только что было сказано, а есть своеобразные особенности

¹ Преп. Анастасий приводит два типа этимологии слова ἰδίωμα: 1) τὸ ἰδίᾱ εἶναι ἅμα τῆς ἰδίᾱς φύσεως ἀμιγῶς τῶν λοιπῶν οὐσιῶν ὑπάρχον и 2) τὸ ἐν τῷ εἶδει ἅμα εἶναι. Данное слово он рассматривает как синоним понятия «своеобразие» (ἰδιότης). Подобное отождествление двух слов встречается, кстати сказать, и у автора VI в. Феодора Раифского (τὸ δ' αὐτὸ λέγοιτο ἢν ἰδιότης τε καὶ ἰδίωμα). См.: *Diekamp F.* *Analecta patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristic.* Roma, 1938, S. 217.

ипостасные. Например, белизна [кожи], курносость, смуглость, увечность, светлоглазость, ретивость, леность и тому подобное — они не обнаруживаются равным образом во всех людях. Ведь не все курносы, не все ретивы и не все светлоглазы. Поэтому некоторые называют ипостасью своеобразное сочетание характерных особенностей¹, о которых говорилось. А природные своеобразные особенности равным и подобным образом содержатся во всем роде; например, все люди одинаково смертны и разумны, они одинаково дышат и спят, все имеют ногти, обладают способностью ходить и заниматься земледелием.

Случайным свойством называется возникающее и исчезающее; например, младенчество, которое возникает и исчезает по мере возмужания. Равным образом преходящими являются здоровье, болезнь, жара и сухость. Говоря просто, все способное изменяться называется случайным свойством².

¹ Подобное определение ипостаси (τὴν συνδρομὴν τὴν ἰδιόζουσαν τῶν χαρακτηριστικῶν ἰδιωμάτων) восходит к 38-му посланию св. Василия Великого, принадлежащего на самом деле его брату св. Григорию Нисскому (τὴν συνδρομὴν τῶν περὶ ἑκάστων ἰδιωμάτων). См.: ΒΑΣΙΛΕΙΟΣ Ο ΜΕΓΑΣ. ΜΕΡΟΣ Ε', σ. 61.

² Речь идет о «привходящем (случайном) свойстве», или «акциденции» (συμβεβηκός), определение которого восходит в конечном счете к античной логике (в частности, к «Введению» Порфирия). Св. Иоанн Дамаскин определяет его так: «Акциденция есть то, что в предметах и бывает, и отсутствует, не разрушая предмета. И снова: акциденция есть то, что может одному и тому же предмету как принадлежать, так и не принадлежать». *Иоанн Дамаскин. Диалектика*, с. 42. Акциденция противопоставляется им «сущностному качеству», которое «недвижимо, а превращающееся и изменяющееся превращается по привходящим признакам, возникая и пропадая без уничтожения подлежащего». Творения преподобного *Иоанна Дамаскина*. Христологические и полемические трактаты. Слова на Богородичные праздники. М., 1997, с. 47.

Сущностная воля есть то общее, что одинаково созерцается во [всей] природе. Если плоть Христа, как говорят святые отцы, добровольно не хотела умирать, то если бы такого рода воля обнаружилась бы и в Отце, и в Святом Духе, то тогда можно было бы [произносить невероятное утверждение], что едина воли плоти и Божества¹.

Естественная воля человека, как утверждают святые Василий и Кирилл, есть жизнелюбие; ведь всякий человек любит жизнь и любит видеть свет — это общее желание [всех людей]. Что же касается личных произволений² в нашей природе, то их множество. Ибо один человек любит вести одинокую созерцательную жизнь³, другой — строить дома, третий — быть землепашцем, четвертый — бороздить моря. Об остальных [людях] можно сказать то же самое. Мы обладаем многими личными произволениями, но одной естественной волей — любовью к жизни. Человек любит жизнь не наобум, но природа [человеческая своей любовью к жизни] указывает, что она любит и ищет то, чем она обладала с начала своего творения, — то есть любит и ищет бессмертие.

Божественная воля есть повеления Божии. Естественная воля разумной природы состоит в исполнении воли Божией. А плотская воля есть непослушание закону Божию.

¹ Преп. Анастасий использует логический принцип *reductio ad absurdum*: признание монофелитами единой (одной) воли Христа ведет к признанию «человеческого воления» во всех Лицах Святой Троицы.

² Данное выражение (ὑπομικὰ θελήματα), вероятно, следует понимать в смысле «ипостасных волений», присущих каждой разумной личности.

³ Букв. «быть (или жить) одному, быть особым» (ἰδιάζειν); скорее всего, преп. Анастасий подразумевает иноческое житие.

О действии. Что [есть] действие? Почему оно называется действием? Сколькими способами [мыслится] действие?

Как говорит святой Григорий Нисский, «действие есть естественная сила и движение каждой сущности, которых лишено только небытие. То, что причастует какой-либо сущности, разумеется, сопричастует и действию, делающему явной ее. Ибо истинное рассуждение может определить границы сущностей, зная неложные действия их»¹. Например, мышление есть действие мыслящих [существ], чувство — чувствующих, полет — птиц, плавание — водоплавающих, рост — произрастающих, ползание — пресмыкающихся, свечение — светящихся, сжигание — воспламеняющих, течение — жидких, зрение — зрячих и рождение — рождающих. Говоря вообще, естественное действие всякой природы есть то, что обозначает и определяет ее, — когда оно прекращается, то вместе с ним разрушается и гибнет природа². Ведь с прекращением жара тухнет огонь; когда живое существо лишается движения, оно гибнет; а когда [человек] перестает мыслить, то гибнет мыслящее и рассуждающее

¹ Эта цитата заимствована из сочинения св. Григория Нисского «Слово к грамматiku Ксенодору», которое в целом виде утеряно. Фрагмент из данного сочинения опубликован: Diekamp F. Op. cit., S. 14–15. Этот фрагмент частично совпадает с цитатой у преп. Анастасия. Следующее предложение Анастасия является парафразой дальнейшего содержания фрагмента.

² Данное положение является одной из фундаментальных основ православного диофелитства. Оно явно высказывается, например, свт. Софронием Иерусалимским, который подчеркивал нераздельность природы и ее естественного действия («энергии»), отмечая одновременно и их различие. В этом он опирался на понятийный аппарат, разработанный святыми каппадокийскими отцами в области учения о Святой Троице. См.: *Schönborn Chr., von. Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique. Paris, 1972, p. 211.*

[начало его] души. Поэтому мы и говорим о двух волях и действиях во Христе, дабы нам не высказывать [ложное положение] о неодушевленном теле и неразумной душе Его. Ибо действием одушевленного тела является ходьба и труд, а действием разумной души — волящая, рассуждающая и желающая мысль ее.

Не только в одушевленных и движущихся [существах], но и в неодушевленных и неподвижных [тварях] обнаруживаются естественные действия. Об этом свидетельствуют скаммония и [другие] очищающие [растения], обладающие слабительным действием; гидраргира, производящая смертельное действие, и цикута, также губительная. Удивительно то, что некоторые самые различные природы, лишаясь своих естественных действий, часто порождают другие действия. Например, раскаленный камень теряет свое охлаждающее действие, но приобретает (поскольку его нельзя погасить) способность жечь тело. Равным образом и кедр, когда его обжигают в огне, лишается своего растительного, возрастающего и порождающего действий, но ему даруется целительное и уничтожающее червей действия.

Для тех, кто со знанием дела и рассудительно подходит к рассмотрению и суждению о названиях сущих, не составляет труда обнаружить, что большинство наименований любой существующей вещи соотносятся с действием, а не с естеством¹, ибо они имеют имена, производимые от их собственных действий. Для доказательства этого следует начать с самого названия и имени «Бог». Это слово представляет нам не саму непостижимую и безымянную сущность Творца, но Бог [так именуется] вследствие Своего созерцающего действия. Равным образом [слово] «Ангел» обнаруживает не саму сущность и бытие природы Ангелов, но происходит от возвещающего действия и ангельского

¹ Букв. «представляют собой действенные, а не естественные наименования» (ἐνεργητικάς, ἀλλ' οὐ φυσικάς).

служения их. Точно так же и человек называется «человеком» не от сущностного своего качества, но потому что он, устремляющий взгляд вверх и именуемый «вверхглядящим», единственный из всех живых существ, [обычно] глядящих в землю, возводит очи горе. Поэтому, то есть по причине своего «вверхглядящего» действия, он и называется «человеком»¹. Другие же говорят, что он именуется «человеком», так как из всех живых существ, [обычно] ходящих согнутыми и с опущенной вниз головой, он один обладает действием прямохождения².

Если оба названия сущностей Христа (я имею в виду: «Бог» и «человек») происходят от своих естественных действий, то почему некоторые не стыдятся отрицать два действия в Нем? Они, даже если не приводить никаких свидетельств из [Священного] Писания и отцов, посрамляются самими названиями Христа, то есть обозначением Его как «Бога и человека». Ибо, как мы только что говорили, почти всякая природа именуется от сущностного действия своего. Например, «дева», [что означает] «умерщвляющая огонь»,

¹ Ср. у Платона: «Имя «человек» означает, что, тогда как остальные животные не наблюдают того, что видят, не производят сравнений, ничего не сопоставляют (*ανατηρεῖν*), человек, как только увидит что-то — а можно также сказать: «уловит очами», — тотчас начинает приглядываться и размышлять над тем, что уловил». *Платон. Сочинения в трех томах*, т. 1. М., 1968, с. 436–437.

² Схожая мысль наблюдается и у Нисского святителя: «Облик человека прямой и тянущийся к небу, и смотрит он вверх. И этим обозначается его начальственность и царское достоинство. Ведь одно то, что из всех сущих таков человек, а у всех прочих тела поникли долу, ясно показывает различие в достоинстве тех, кто преклонился перед владычеством, и возвысившейся над ними власти». Иже во святых отца нашего святителя *Григория*, епископа *Нисскаго*, Об устройении человека. Перевод В. М. Лурье. СПб., 1995, с. 21.

происходит от «умерщвлять разжигание плоти». И опять же, когда мы говорим «голубь», то обозначаем не естество этого живого существа или качество плоти его, но совершенное им действие — ведь название «голубь» происходит от «быть устойчивым в полете». И другие наименования соотносятся с действием, а не с естеством. В частности, [слово] «олень» [происходит] от «поражать змей», «ласточка» — от «трясти клювом при щебетании», «змей» — от «некогда говоривший или обращавшийся с речью к Еве», «антилопа» — от «зорко смотреть или видеть»; горлица, или «сохраняющая плод», [называется так] потому, что она «сохраняет свой род» и никогда не вступает во второе супружество; [слово] «соловей» [происходит] от «всегда петь», то есть петь летом и зимой, «коршун» — от «кружить в высоте», «лошадь» — от «поражать супруга», «эллебор» — от «поражать или убивать пищу» (поскольку «пища» по-другому называется еще «едой»), «орел» или «вечный год» — от «часто обновляться» и «много жить», «птица» — от «напрягать крыло»; река [называется так] потому, что она напояет, поток — потому, что «течет зимой»; [слово] «природа» [происходит] от «производить на свет ипостаси», «трава» — от «идти вверх», а «цветок» — от «двигаться или устремляться вверх».

И душа называется «душой» от собственного действия, ибо «дышать» значит «животворить»; поэтому от животворящего действия души происходит ее название, поскольку она животворит тело.

И можно найти бесчисленное множество других [сущих], если не сказать все, которые получают наименования по своим действиям, ибо действие есть сила природы.

Не одно и то же действие, действующий и результат действия¹. Ведь «действующим» называется само сущее или

¹ Данное различие (οὐ τὰ αὐτὸν δὲ ἐνέργεια καὶ ἐνεργητικὸν καὶ ἐνέργημα) восходит к Дидиму Слепцу, которому принадле-

реальность сущности. Результат действия есть завершающий итог действия действующего; например, результаты действия Бога суть небо, человек, Ангел и [вообще] всякая тварь. Действие же называется «действием» поскольку оно есть

жат IV и V книги «Против Евномия», присоединенные к одноименному сочинению св. Василия Великого; правда, у Дидима наблюдается несколько иная терминология: ἐνεργῶν, ἐνέργεια, ἐνεργηθέν. Данную троицу терминов воспринял и Север Антиохийский, но использовал ее для обоснования своей монофизитской христологии, т. е. в совсем ином смысле, чем православные богословы. «Действие» он соотносил не с природой, а с субъектом действия, утверждая, что есть один Действующий — воплощенное Слово Божие, имеющее одно «действующее движение» (κίνησις ἐνεργητική) или действие (ἐνέργεια), но различные результаты этого действия (ἐνεργηθέν, ἀποτέλεσμα). См.: Lebon J. Le monophysisme sévérien, p. 445–447. Преп. Анастасий же сочетает действие с природой (ἐνέργεια γὰρ ἐστὶν ἡ τῆς φύσεως δύναμις), а также утверждает, что «действующим» называется «само сущее» (αὐτὸ τὸ ὄν) или «реальность сущности» (τὸ τῆς οὐσίας πρᾶγμα). В этом он полностью единоклубен со всеми представителями православного диофелитства. Так, св. Софроний Иерусалимский в своем «Соборном послании» говорит о Христе: мы «познаем в том и другом естестве то и другое действие, то есть существенное и естественное, а также взаимное, нераздельно происходящее из того и другого существа и естества, по причине прирожденного ему существенного и естественного качества, а вместе нераздельного и неслитного, сопутствующего ему взаимодействия того и другого существа. Это служит причиной различия действий во Христе, а равно естествам дает бытие естеств, потому что Божество и человечество суть не одно и то же по отношению к присущему каждому из них естественному качеству, хотя они и несказанно соединились между собою в одну Ипостась и неслитно совокупились в одно Лице, соединившись и сошедшись между собою ипостасно, соделали для нас одного и того же Христом и Сыном». Деяния Вселенских Соборов, т. IV. СПб., 1996, с. 150.

и проявляется в деяниях. Оно мыслится двояко: как [действие] мыслящее и как [действие] чувственное. Чувственное есть то [действие], которое ощущаемо, слышимо и подвержено тлению; умопостигаемое же есть нетленное и вечное [действие]; а мыслящее есть то [действие], которое созерцает незримые умозрения. Действие называется «действием» еще и от [глаголов] «действовать» и «совершать».

Не одно и то же воля, волящее и желаемое. Ибо воля есть мыслящее стремление мыслящей сущности; волящее — само то, что обладает волей; а желаемое есть объект любви¹.

¹ Различие «воли», «волящего» и «желаемого» (οὐ ταὐτόν ἐστὶ τὸ θέλημα καὶ τὸ θελητικὸν καὶ τὸ θελητόν) аналогично выше-приведенному различию «действия», «действующего» и «результата действия». Ср.: «Просто желать называется желанием или желательною способностью, которая есть разумное стремление и естественное хотение; а то, каким образом желать, или то, что подлежит желанию, есть тот предмет, которого желаем, и желание, соединенное с деятельностью разума. Θελητικόν же есть то, в чем от природы находится сила желания; как, например, божеское естество есть θελητική, то есть имеет силу желания, равно как и человеческое; желающий же есть тот, который пользуется желанием, или лицо, как, например, Петр». Творения иже во святых отца нашего *Иоанна Дамаскина*. Точное изложение православной веры, с. 154. Еще св. Иоанн Дамаскин замечает: «Должно знать, что от природы всеяна в душу та сила, которая стремится к тому, что согласно с природою, и которая сохраняет все то, что существенно находится в природе; сила, которая называется желанием (θέλησις). Ибо сущность стремится и к бытию, и к жизни, и к движению как относительно ума, так и чувства, желая свойственного ему — согласного с законами природы и полного бытия. А потому это естественное желание и определяется таким образом: желание есть как разумное, так и жизненное стремление, зависящее от одного того только, что — естественно. Поэтому желание [не иное что есть, как] то самое, естественное и жизненное, и разумное стремление ко всему тому, чем обуславливается прочное состояние природы, — простая способность. Ибо стремление бессловес-

II, 5. О соединении.

**Что есть соединение? Почему оно так называется?
И сколькими способами оно мыслится?**

Соединение есть общность в сочетании разделенных вещей. Оно называется «соединением», потому что сгоняет или собирает воедино вещи. Можно говорить о пяти видах соединения: смешивающем, например соединение вина и воды; делимом, например соединение человека с человеком; относительном, например соединение народов в вере; приписываемом¹, например соединение золота с золотом. Единение же [природ] Христа превышает все эти [виды соединений] и называется ипостасным. Ипостасное единение есть совместное соединение двух природ в утробе святой Богородицы². Ведь ни тело, ни душа не существовали там до

ных существ, не будучи разумным, не называется желанием». Там же, с. 96–97. В данном случае у св. Иоанна Дамаскина речь также идет о понятии «воли», которое не совсем точно переводится термином «желание» (ибо «желания» присущи и неразумным тварям).

¹Так, вероятно, можно переводить это слово (θετική), которое обозначает, скорее всего, несущественное соединение.

² Данное высказывание (ἡ ἀμφύταρκτος ἐν τῇ μήτρᾳ τῆς ἁγίας Θεοτόκου τῶν δύο φύσεων συνδρομή) указывает на одновременность взаимного сочетания обоих естеств Богочеловека. Ср.: «Само Слово стало плотью, носимое во чреве Девою, явившееся же на свет как Бог вместе с воспринятым, которое было обожено Им одновременно с приведением к бытию, так что вместе случились все три [события] — принятие, осуществление и обожение его словом, и потому Святая Дева мыслится и называется Богородицей, не только из-за природы Слова, но из-за обожения человеческого [начала]; а их зачатие и осуществление чудотворилось совместно, зачатие Слова, плоти же в Самом Слове осуществление через Саму Богоматерь, сверхъестественно дарующую сотворение Творцу и Вочеловечивание Богу и Создателю всего, обоживающему воспринятое, причем соединение сохраняет со-

Бога Слова, но одновременно [стали существовать там] плоть и Бог Слово; одновременно Бог Слово и одновременно разумная и одушевленная плоть возникли в Нем. И как мне кажется, наше зачатие есть прообраз единения Христова: совместным образом сочетаются [при зачатии] душа и тело, ибо ни тело не существует само по себе, ни душа не предшествует телу¹.

**О единосущном. Что есть единосущное?
Почему оно называется единосущным? Сколькими
способами [мыслится] единосущное?**

Единосущное есть то, что неизменно существует относительно той же самой сущности и действия; например, человек — относительно [сущности] человека, Ангел — [сущности] Ангела, животное — [сущности] животного, пламя — [сущности] пламени: [все они] суть единая сущность в различных ипостасях. Единосущным называется то, что стяжало подобную сущность и силу. Для обозначения единосущного используется пять понятий: [собственно] единосущное, однородное, сродное, одноприродное и одноплеменное.

Единосущное есть [также] то, что в большей или меньшей [степени] потенциально входит в ту же самую сущ-

ставляющие таковыми, какими они соединились, — я говорю не только о Божественном, но и о человеческом [начале] Христа, которое превыше нас и подобно нам». Творения преподобного *Иоанна Дамаскина*. Христологические и полемические трактаты, с. 182.

¹ Это последнее высказывание преп. Анастасия (οὗτε δὲ ψυχὴ προϋπάρχει τοῦ σώματος) явно направлено против тезисов оригенистов о предсуществовании души и является, скорее всего, отзвуком споров VI в. О проблеме происхождения души, ставшей во время этих споров, см.: *Diekamp F.* Die origenistische Streitigkeiten im sechsten Jahrhundert und das fünfte allgemeine Concil. Münster im Westfalen, 1899, S. 83–97.

ность. Например, камень треснутый и камень срезанный, финиковое дерево и эбеновое дерево, плоть рыбы и плоть верблюда.

Инородное же есть то, что во всех отношениях неподобно другому. Например, огонь и вода; человек, Бог и Ангел; глина, солнце и трава. Некоторые называют «полусущественной»¹ мертвую плоть, отделенную от жизни. Иноприродное, инородное и разнородное есть то, бытие чего принадлежит к иной сущности.

Схолия. Говорится о каждом из двух, то есть о том и этом, или об обоих.

Новшество есть то, что полностью отошло от закона общей природы и не уподобляется никакому человеческому обычаю. Это определение следует знать, поскольку существуют такие [люди], которые неправильно мыслят об обновлении [человечества] во Христе². Ведь если Он и

¹ Преп. Анастасий использует редкое в патристической лексике слово ἡμιούσιος, которое Г. Лампе фиксирует только у него. См.: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978, p. 607.*

² У святых отцов и древнецерковных писателей понятие «новшество» (καινοτομία — «нововведение») в отличие от нового и новейшего времени (обильные похвалы «новому слову в науке» и т. д.) обычно ассоциировалось с негативными значениями, подразумевая отход от истины, которая, как правило, соотносилась с древностью. См., например: «Я прошу возложивших упование на Христа ни о чем более не заботиться, кроме древней веры; но как веруем, так и креститься, как крестимся, так и славословить. Достаточно для нас исповедовать те Имена, которые прияли мы из Священного Писания, и избегать в сем нововведения; потому что спасение наше не в изобретении наименований, но в здравом исповедании Божества, в Которое мы уверовали». Творения иже во святых отца нашего *Василия Великаго*, т. III. СПб., 1911, с. 193. Поэтому указанное понятие часто обозначало ереси. Однако в данном случае оно имеет позитивный смысл,

обновил [человеческое] естество, родившись не от семени [мужского], однако после рождения мужал в меру возраста, [испытывал] все телесные [ощущения], поглощал пищу и выделял ее, подвергался обрезанию, перемещался с места на место, обладал внешним обликом и членами [тела], у Него росли волосы, зубы и ногти, Он лепетал по-детски и как дитя ходил — всем этим [Христос] обладал не согласно обновлению [человеческой природы], но «по подобию нам [во всем], кроме греха» (Евр. 4, 15), как говорит [Апостол] Павел.

обозначая то обновление человечества, которое произвело Воплощение Бога Слова (τὴν καινотομίαν ἐν τῷ Χριστῷ). Далее в «Путеводителе» (XIII, 5) говорится, что Христос, с одной стороны, добровольно поступал и действовал по законам нашей природы, уподобляясь нам, а с другой стороны, будучи Богом и Создателем естества, осуществлял то, что превышает человека и что свойственно человеческому естеству (ἄλλερ ὑπὲρ ἄνθρωπον καὶ ὑπὲρ φύσιν ἐν τοῖς φυσικοῖς ἡμῖν), обновив пределы, законы и чин нашего человеческого естества и существования. Эту мысль преп. Анастасия можно сравнить с учением преп. Максима Исповедника, согласно которому Господь, «с одной стороны, «обновил» законы естества, «возродил» в Себе естество человеческое, иначе говоря — усвоил безгрешность первозданного Адама, не приняв, однако, его нетления, а с другой — по всему уподобился нам, стал за нас грехом, клятвой, усвоивши тление падшего Адама, без его, однако, греха». *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996, с. 89–90. Впрочем, следует отметить, что преп. Анастасий, употребляя понятие καινотομία и глагол καινотομέω, подчеркивает начало нового этапа бытия человечества с момента Воплощения: «обновление» не было просто возвратом к состоянию Адама до грехопадения, но повлекло за собой совершенно **новое** преобразование естества человеческого, т. е. его обожение. Сходная мысль встречается и у св. Кирилла Александрийского в его учении о «возглавлении». См.: *Сидоров А. И.* Святитель Кирилл Александрийский. Его жизнь, церковное служение и творения // Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского, кн. 1. М., 2000, с. 119–120.

О душе. Что [есть] душа? Почему она называется душой? В скольких смыслах говорится о душе?

В Ветхом Завете о душе говорится двояко: как о душе разумной и душе неразумной (то есть о душе скотов и прочих одушевленных [тварей]). Разумная душа есть сущность мыслящая, безымянная, непознаваемая, словесная, животворящая и сохраняющая тело. Она есть сущность тонкая, нематериальная, безвидная, образ и впечатление Божие. Она называется «душой» от [глагола] «дышать» или [еще] потому, что своими действиями животворит тело¹.

Неразумная душа есть жизненное и согревающее действие крови, приводящее в движение [тело] посредством материального духа. Душа же скотоподобная есть материальная, действующая, ощущающая и сохраняющая тело сила. Разумный ум есть созерцающее чувство бессмертной и мыслящей души². Ум есть нетелесное зрение, неутомимо прони-

¹ См. примеч. 1 к 1-й главе [с. 203 наст. изд.] и примеч. 1 к «Третьему Слову» [с. 147 наст. изд.].

² В данном определении (νοῦς λογικός ἐστὶν αἰσθησις θεωρητικὴ ψυχῆς ἀθανάτου καὶ νοεράς) прослеживается учение о духовных чувствах, намеченное в творениях ряда отцов Церкви и древнецерковных писателей. В частности, это учение развивается и преп. Симеоном Новым Богословом, который рассматривает ум в качестве главного чувствующего органа, позволяющего нам созерцать Бога. См.: *Julien B. Les sens spirituels et la vision de Dieu selon Syméon le Nouveau Théologien. Paris, 1985, p. 166–181.* Правда, на вершинах Богосозерцания ум, согласно преп. Симеону, как бы прекращает свою деятельность. См.: «Всегда движущийся ум тогда становится неподвижным и лишенным мыслей, когда он весь покрыт Божественным мраком и светом, однако он бывает в созерцании и чувстве и вкушении тех благ, в которых находится. Ибо глубина Святого Духа не такова же, что и глубина морских вод, но она есть вода жизни вечной. Все, что там, — непостижимо, неизъяснимо и непонятно; ум оказывается в этих (реаль-

кающее во все [сущие вещи]. Сколько [видов] ума? — Мы говорим, что три: Ум Божий, Ангел также является умом, и еще — наш ум.

Схолия. «Кто познал ум Господень?» (Ис. 40, 13; Рим. 11, 34; 1 Кор. 2, 16).

Умопостигаемое есть то, что мыслится умом; мыслящее же называется так от «зрить мысли»¹.

О теле. Тело, согласно внешним [философам], есть все то, что обладает тремя измерениями, то есть имеет длину, ширину и толщину. Согласно же церковному [учению], оно есть все то, что приведено в бытие из небытия. Ибо «есть тела небесные и тела земные» (1 Кор. 15, 40)², причем тела

ностях), когда минует все видимое и умопостигаемое, и неподвижно движется и вращается в них, живя в жизни превыше жизни, будучи светом во свете, но не светом сам по себе. Ибо он тогда видит не себя, но Того, Кто превыше его, и, от тамошней славы изменяясь мыслью, всего себя совершенно не сознает». Преподобного отца нашего *Симеона Нового Богослова*, игумена обители св. Мамаса Ксирокеркского, Главы богословские, умозрительные и практические. М., 1998, с. 76–77.

¹ Другими словами, преп. Анастасий указывает на различие между объектом мышления (*νοητόν*) и самим мышлением (*νοερόν*), производя последнее от *τὰ νοήματα ὁρᾶν*.

² Ср. толкование: «Под небесными телами разумеет Апостол солнце, луну и звезды, как само собою видно по течению речи; а никак не тела Ангелов, как полагают иные. Под земными же те, которые перечислил, и все другие, подобные им. Он говорит: есть и небесные тела, как есть земные. Но небесные совсем другое, чем земные. Они светоносны, неизменны, тверды, постоянны. Довольно простого взгляда, чтобы увидеть, как небесные тела славнее земных. Этот пункт, кажется, у Апостола и есть главный. И говорит он это затем, чтобы навести на мысль, что как небесные тела разнятся от земных, так и будущие тела — от теперешних». Творения иже во святых отца нашего *Феофана Затворника*. Толкования Посланий Апостола Павла. Первое Послание к Коринфянам. М., 1998, с. 582–583.

небесные не обладают толщиной. Следует знать, что всякая плоть называется телом, но не всякое тело — плотью: ведь и звезды называются «небесными телами», но не именуются «плотью небесной»¹.

О теле говорится двояко: о теле материальном и теле тонком. Материальное тело осязаемо и подвержено тлению, тонкое же тело нельзя ощупать и осязать. Плоть же есть сочетание стихий². Она есть сущность текучая, состоящая из крови, флегмы, желчи и [жизненного] сока; или же — из воздуха, земли, огня и воды, то есть из теплого,

¹ В данном случае преп. Анастасий, возможно, близок к св. Апостолу Павлу, который различает понятия «тело» (σῶμα) и «плоть» (σὰρξ), хотя довольно часто и отождествляет их. Для Апостола «все являемое и противостоящее человеку, как определенно очерченный в пространстве предмет, есть σῶμα. Объем этого понятия не исчерпывается объектами мира сего: «есть и духовное» (тело), утверждает Апостол (1 Кор. 15, 44). Такое тело переносит наше воображение ко дню мировой метаморфозы, когда объективное откровение Божиего Царства сообщит телам новые свойства (1 Кор. 15, 50–52; Рим. 8, 21 и 23)». В общем σῶμα есть «понятие о теле с характером логической категории; в нем все роды и виды зримого бытия и жизни объединяются в одну семью являемого чрез тело, объективно определенную, пространством ограниченную форму. Объему понятия соответствует его содержание: оно обнимает все неорганическое, органическое и животное. Σὰρξ ограничивает понятие σῶμα царством животным и мыслится в нем, как понятие родовое (1 Кор. 15, 39)». *Гумилевский И.* Учение святого Апостола Павла о душевном и духовном человеке. Сергиев Посад, 1913, с. 17–18.

² Учение о четырех стихиях (στοιχεῖων) было воспринято древнецерковными писателями из античной науки. Ср.: «Мировая стихия есть наименьшая часть конкретного тела. Стихий четыре: земля, вода, воздух и огонь; расположены они в вышеуказанном порядке (если переходить) от низших тел к высшим, они первоначальны и просты в сравнении с другими телами. И действительно, всякая стихия однородна (ὁμογενὲς) с тем, элемент чего она составляет. Ведь начало не однородно с тем, что происходит из

холодного, влажного и сухого¹. Солнце порождает теплую и жизненную стихию, воздух — стихию холодную, земля — сухую, а воды — влажную. Стихия есть сущность простая, четвертая доля [всего] творения. Стало быть, когда ты слышишь слова [Апостола] Павла: «Ныне уже не знаем Христа по плоти» (2 Кор. 5, 16), то знай, что «плотью» он здесь называет тленную [сущность]. Ибо он не говорит: «Ныне уже не знаем Христа по телу», но «по плоти», то есть [Апостол утверждает], что [Христос не пребывает] уже в текучей сущности.

О чувстве. Чувств у нас пять: зрение, слух, обоняние, вкус и осязание. Чувствуемое есть все то, что подпадает под какое-либо одно из этих пяти чувств. Чувствилище² есть целокупный орган [нашего] тела, наблюдающий за чувства-

него, стихия же совершенно однородна. А что земля и вода, воздух и огонь — стихии, это очевидно: в них ведь существенные (элементарные) качества (свойства) усматриваются и в потенции (δυνάμει), и в действии (ἐνεργεία), хотя, конечно, ни одна из этих стихий, подлежащих чувственному восприятию, не чужда смешения и соединения с другой стихией: все они как-то незаметно подмешаны и причастны друг другу в большей или меньшей степени, но природа каждой из них очевидна и в смешении». *Немесий Эмесский. О природе человека, с. 76.*

¹ Ср.: «Всякое тело есть смешение четырех стихий и из них состоит: ближайшим образом (προσέχως) тела животных, имеющих кровь, состоят из четырех влаг: крови, слизи (мокроты), желтой и черной желчи, а тела бескровных животных — из остальных влаг (кроме крови) и еще из того, что в них заменяет кровь. Ближайшим образом (προσέχως) говорится тогда, когда что-нибудь происходит непосредственно из того или другого, так что четыре влаги (жидкости) происходят из четырех стихий, а из влаг (образуются) омиомерии, которые суть члены тела». Там же, с. 73.

² Или: «место нахождения какого-либо чувства», его «обиталище, жилище» (αἰσθητήριον). Ср.: «Жилищами же чувств слу-

ми. Чувствующее есть всякое живое существо, обладающее чувством страха и смерти. А умопостигаемое есть то, что недоступно [восприятию] пяти наших чувств.

О тленном. Что [есть] тленное? Почему оно называется тленным? В скольких смыслах [говорится] о тлении?

В Божественном Писании о тлении говорится в двух смыслах: телесном и душевном. Например, «и виде Господь Бог землю, и бе растленна грехом» (Быт. 6, 12); опять же говорится о людях: «растлеша и омерзишася в беззакониих и начинаниих своих» (Пс. 52, 2; Пс. 13, 1). Наконец, когда ты слышишь учителя, что тело Христа было нетленным до Креста, то понимай это так, что оно было нетленным и чистым относительно тления греха, но не в смысле тонкости или чуждости нашим телам¹. Ибо нетленное в собственном смысле слова есть бесстрастное, нематериальное и неосязаемое; оно есть то, что не может быть повреж-

жат органы, то есть члены, через посредство которых мы чувствуем; а чувствуемое — то, что подпадает под власть чувства; способным же к чувствованию является живое существо, имеющее чувство. Чувств же — пять; равным образом пять и жилищ чувств». Творения иже во святых отца нашего *Иоанна Дамаскина*. Точное изложение православной веры, с. 89.

¹ Кого понимает преп. Анастасий под «учителем» (διδασκάλου), сказать трудно, но дискуссию по поводу «нетленности» тела Христова до Его Вознесения развязал в начале VI в. Юлиан Галикарнаский — один из монофизитствующих богословов, с которым вступил в полемику Север Антиохийский. Представление о «тленности» (φθαρτή) человеческой природы после ее грехопадения включало у Юлиана три аспекта: 1) тленность как подверженность страданиям и смерти, 2) тленность как похоть (ἐπιθυμία) и 3) тленность как грех (ἁμαρτία). Все эти три аспекта тесно соединились в человеческой природе, где нравственное начало «тления», согласно Юлиану, неотделимо от физического, а поэтому он утверждал, что каждый человек воспринимает грех вместе с природой, а вслед-

дено другой сущностью, что совершенно неизменно, неуязвимо и ни в чем не испытывает недостатка. А всесвятое тело Христово страдало, ему наносились раны гвоздями

ствие чего каждый человек от рождения грешен. Христос же воспринимает «нетленную» человеческую природу, поскольку Он — безгрешен; отсюда после Воплощения в Нем сочетаются два «нетленных» начала (ἄφθαρτοι), хотя они и не равны между собою: Слово Божие — нетленно по сущности, а человеческое естество, воспринятое этим Словом, — нетленно только в нравственном смысле. Данная терминологическая сложность и непродуманность терминологии Юлиана породила много недоразумений и вызвала оживленные споры внутри монофизитского движения. См.: *Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Sévère d'Antioche sur l'incorruptibilité du corps du Christ. Louvain, 1924, p. 100–256.* Позднее дискуссия вышла за пределы монофизитства, и в нее вступили и православные богословы. Так, Иоанн Грамматик Кесарийский написал целое сочинение «Против афтартодокетов», к которому приложил большой сборник цитат из отцов Церкви (флорилегий). Фрагменты его см.: *Iohannis Caesariensis Presbyteri et Grammatici Opera quae supersunt. Ed. M. Richard et M. Aubineau // Corpus Christianorum. Series Graeca, v. 1. Turnhout, 1977, p. 69–78.* Кроме того, церковный историк Евагрий Схоластик сообщает, что император Юстиниан Великий перед смертью отпал в ересь «афтартодокетизма» и даже заготовил соответствующий эдикт, планируя эту ересь сделать официальным вероисповеданием Византии. Согласно историку, в данном эдикте император «назвал тело Господа нетленным и невосприимчивым к подлинным физическим страданиям, говоря, что Господь до крестной муки ел так же, как и после Воскресения, причем от самого появления в [чреве] Матери Он не претерпел в естественных или избранных по собственной воле страданиях никакой перемены или изменения вплоть до воскресения Его всесвятых тела; он заставлял всех священников одобрить эти [постулаты]». Ввести это догматическое новшество императору воспрепятствовал антиохийский патриарх Анастасий, а затем Юстиниан скончался; таким образом эдикт остался только на бумаге. См.: *Евагрий Схоластик. Церковная история. Книги III–IV. Перевод с греческого, комментарии и приложения И. В. Криву-*

и копием, из него истекала кровь и вода, и оно из живого стало мертвым.

Схолия. Некоторые говорят, что всесвятое тело Христово было тленным в возможности, то есть могущим воспринять тление, но в действительности оно и во гробе оставалось нетленным благодаря Божеству Слова.

Тленное есть все то, что может воспринимать смерть и отделяться от жизни. Как говорит святой Дионисий, «тление естества есть немощь и недостаток естественных свойств, действий и сил»¹.

Уничтожение есть полная гибель; порча же — когда одна сущность разрушается другой, как, например, тело червями².

Вид, как сочетание составных частей, называется «видом» или «сущностью»; составными частями вида считаются ипостаси или доли его³.

щина. СПб., 2001, с. 247–249. Это сообщение Евагрия было признано многими современными историками, однако в настоящее время оно вызывает все больше и больше сомнений в своей истинности, ибо встает в непримиримое противоречие с логикой развития мироздания выдающегося императора-богослова. См.: *Gerostergios A. Justinian The Great. The Emperor and Saint. Belmont, 1982, p. 147–154; Uthemann K.-H. Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe // Augustinianum, v. 39, 1999, S. 79–82.*

¹ *Дионисий Ареопагит.* О божественных именах. О мистическом богословии. СПб., 1994, с. 169. Правда, мы несколько изменили данный перевод (в нем: «Гибель же природы — слабость и нехватка природных свойств, энергий и сил»).

² Преп. Анастасий проводит различие между понятиями *катафθορά* («уничтожение») и *διαφθορά* («порча»). Аналогичное различие проводится и Юлианом Галикарнасским, для которого «порча» (*διαφθορά*) есть путь к «тлению» (*φθορά*), а «уничтожение» (*катафθορά*) есть максимальный предел «тления». См.: *Draguet R. Op. cit., p. 104.*

³ Речь идет о термине *μορφή*, который обычно обозначает форму или внешний образ вещи или живого существа. Преп. Анаста-

Человек есть разумное, прямоходящее и обладающее широкими ногтями живое существо; или — разумное, материальное и способное смеяться живое существо, одновременно и неизреченно сочетавшееся из противоположных сущностей; или — разумное и смертное живое существо, способное вмещать ум и знание. [Можно дать такое] толкование этому определению: *живое существо*, поскольку оно отличается от неразумной твари; *разумное*, поскольку отличается от неразумной сущности; *смертное*, поскольку отличается от бессмертного бытия Ангелов; *способное вмещать ум и разум*, поскольку оно по благодати [создано] по образу Божию.

Схолия. В Писании говорится о человеке в четырех смыслах: о Боге как человеке, об Ангеле как человеке, [о сатане] как человеке и, наконец, о внутреннем и внешнем человеке в нас.

Ангел есть разумное, славословящее, огненное и неусыпающее живое существо.

II, 6. О вере.

**Что есть вера? Почему она называется верой?
Сколькими способами [мыслится] правая вера?**

Вера есть добровольная убежденность.

Схолия. Вера есть то, что существует внутри [человека].

сий, отождествляя в конкретном случае этот термин с понятием «сущность» (οὐσία), исходит, вероятно, из святоотеческого толкования Флп. 2, 6–7. Ср.: «Ибо утверждаю, что и выражение: *быть в образе Божии* (Флп. 2, 6) равносильно выражению: *быть в сущности Божией*. Ибо как слова: *принял зрак раба* (ст. 7) означают, что Господь наш родился в сущности естества человеческого, так, конечно, и слова: *быть в образе Божии*, показывают свойства Божией сущности». Творения иже во святых отца нашего *Василия Великого*, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, ч. III. М., 1993, с. 45.

Она называется «верой» от быть *убежденным в чем-либо*. Правая вера понимается в двух смыслах: вера есть «от слышания» (Рим. 10, 17)¹, от проповеди [Благоговения], и есть [еще] более прочная вера — «осуществление ожидаемых» (Евр. 11, 1) благ². Верой «от слышания» могут обладать все люди, а вторую веру стяжают только праведники.

Православие есть неложное мнение о Боге и твари; или — истинная мысль обо всем; или — представление о сущих [вещах], как они суть [на самом деле].

О слове.

Что [есть] слово? В скольких смыслах [понимается] оно? Почему называется словом?

О слове говорится в трех смыслах: есть воосуществленное Слово, или Бог Слово; есть внутреннее слово у Ангелов

¹ Как изъясняет свт. Иоанн Златоуст, здесь речь идет не о простом слышании, «не о том, что должно услышать человеческие речи и им поверить», но «о слышании высоком: *слух же глаголом Божиим*. Праведники не свое говорили, а возвещали то, что узнали от Бога; это гораздо выше чудес. Богу, когда Он говорит и совершает чудеса, одинаково должно верить и повиноваться, потому что дела и чудеса производятся словом Его; так именно явилось небо и все прочее». Иже во святых отца нашего *Иоанна Златоустого*, Архиепископа Константинопольского, Избранные творения. Беседы на Послание к Римлянам. М., 1994, с. 721.

² Ср. толкование: «Вера есть созерцание неявного и ведет к такому же полному убеждению в невидимом, как в видимом. Предметы надежды представляются не имеющими действительности, но вера доставляет им действительность или, лучше, не доставляет, но в этом и состоит их действительность; так, например, воскресения еще не было и нет в действительности, но надежда делает его действительным в нашей душе». Святаго отца нашего *Иоанна*, Архиепископа Константинопольскаго, *Златоустаго*, Беседы на Послание святаго Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859, с. 333.

и у нас, когда оно произносится мысленно; наконец, есть слово, изрекаемое языком¹. Слово называется так от [глагола] «говорить». Произнесенное слово есть вестник мысли.

Христианин есть истинное и разумное жилище Христо-во, построенное из благих дел и благочестивых догматов².

Еретик есть сикофант и порицатель истины, а ересь — ложное приятие того, что не существует³.

II, 7

Непреложное есть то, что всегда остается одинаковым. *Естественное* есть либо то, что находится в естестве; либо

¹ Различие «внутреннего слова» и «слова произнесенного» восходит еще к античному стоицизму, а позднее это различие было усвоено древнецерковными богословами. См., например, рассуждение одного из них: «Внутреннее слово (ἐνδιάθετος λόγος) есть движение души, происходящее в рассудке — без всякого внешнего выражения. Отсюда мы часто и молча ведем с самими собою целое рассуждение, а также разговариваем во время сновидений: по этой способности преимущественно мы все считаемся разумными — не столько по слову произносимому, сколько по внутреннему. Слово же произносимое (проφορικὸς λόγος) проявляется в звуке и разговорах». *Немесий Эмесский*. О природе человека, с. 107–108. Преп. Анастасий, однако, во главу угла всех видов «логосов» поставляет «воосуществленное Слово» (λόγος ἐνοῦσιος), т. е. Бога Слово.

² Определение понятия «христианин» в святоотеческой письменности обычно подразумевало единство мысли, слов и дел. Ср. замечание величайшего подвижника (и, возможно, наставника преп. Анастасия): «Христианин есть тот, кто, сколько возможно человеку, подражает Христу словами, делами и помышлениями, право и непорочно веруя во Святую Троицу». Преподобного отца нашего *Иоанна*, игумена Синайской горы, Лествица. Сергиев Посад, 1908, с. 2.

³ Так, кажется, лучше переводить эту фразу (ἡ ψευδὴς ὑπόληψις τοῦ μὴ ὄντος), предполагающую онтологическое небытие лжи, а следовательно, и «фантомность» ереси.

происходящее в соответствии с общим и всецелым обыкновением; либо то, что, как истинное, истинно и познается. *Противоестественное* есть либо то, что Бог создавал не таковым, [каковым оно стало], либо то, что Он вообще не создавал, — например, грех и смерть. *Сверхъестественное* есть усвоившее себе то, что превосходит тварное [естество]; например, брак соответствует естеству, блуд противоречит ему, а рождение Христа превосходит всякое естество. *Обожение* есть восхождение к более высшему [состоянию естества], а не умаление или изменение его. *Домостроительство* есть добровольное снисхождение великого [Бога], совершаемое ради спасения некоторых. *Быть обоженным* означает *быть возведенным в большую славу*, но не предполагает изменения собственного естества. *Смешение* иногда означает соединение, а иногда — слияние¹.

¹ Это определение (ἡ σύγκρασις ποτὲ μὲν τὴν ἑνωσιν, ποτὲ δὲ τὴν σύγχυσιν δηλοῖ) показывает, что преп. Анастасий занял осторожно-объективную позицию в отношении к термину σύγκρασις, который, в своем христологическом применении, был дискредитирован еретиком Аполлинарием Лаодикийским, избравшим его в качестве главного понятия для обозначения соединения природ Христа и придававшим этому термину только одностороннее значение *смешения*. См.: *Raven Ch. E. Apollinarism. An Essay on the Christology of the Early Church. Cambridge, 1923, p. 204*. Впрочем, великий современник Аполлинария, св. Григорий Богослов, использовал тот же самый термин в совершенно православном смысле, говоря о природах Господа так: обе они являются единством в соединении (τὰ ἀμφοτέρα ἐν τῇ συγκράσει), то есть единством являются вочеловечившийся Бог и обоженный человек (Θεοῦ μὲν ἐνανθρωπήσαντος, ἀνθρώπου δὲ θεωθέντος). См.: *Grégoire de Nazianze. Lettres théologiques. Ed. par P. Gallay // Sources chrétiennes, N 208. Paris, 1974, p. 44*. Подобное же христологическое использование указанного термина наблюдается и у некоторых позднейших православных авторов. Например, церковный богослов VI в. Памфилий считает его синонимом понятию «единение». См.: *Diversorum postchalcedonensim auctorum collecta-*

Печаль есть недостаток желания, а *желание* — движение желательной части души¹; *желательное* же [начало души с необходимостью] есть и *волящее*. Поэтому Христос добровольно воспринял печаль в волящую часть [Своей] души². Печаль называется «печалью» от «исчезновения». И Христос подлинно скорбел о гибели Иуды, иудеев и Иерусалима (Лк. 19, 44), а скорбя, оплакал их с искренним чувством, явив Себя Человеколюбцем по природе. *Беспокойство* есть некое мрачное расположение души, возникающее при неудаче в достижении чего-либо желаемого. *Возмущение* есть действие яростной части разумной души. *Робость* есть сжатие души в самой себе; она возникает при ожидании чего-либо из нежелаемого.

Самовластное есть неподвластное никому, ибо то, что находится под чьей-либо властью, не является самовластным. А если самовластие есть подлинно свободное и бес-

nea I. Pamphili Theologi opus edid. J. H. Declerck. Eustathii Monachi opus edid. P. Allen // Corpus Christianorum. Series Graeca, v. 19. Turnhout-Leuven, 1989, 163, 191.

¹ В данном определении (λύπη ἐστὶν ἔνδεια ὀρέξεως; ὀρεξις δὲ ἐστὶν ἡ τοῦ ἐπιθυμητικῶν μέρους τῆς ψυχῆς κίνησις) речь идет, скорее всего, о *печали* (*скорби, тоске*) в нейтральном смысле слова, как о естественном состоянии души.

² Уже св. Апостол Павел проводил четкое различие двух видов «печалей», говоря: «печаль ради Бога производит неизменное покаяние ко спасению; а печаль мирская производит смерть» (2 Кор. 7, 10). Это различие стало одним из ориентиров святоотеческого нравственного богословия. Так, преп. Максим Исповедник посвящает целое послание, представляющее собой небольшой трактат (PG 91, 413–420), *печали по Богу*, которую он называет «достохвальной печалью» (τὴν ἐπαινετὴν λύπην). Она, по его мнению, характерна для праведников, не позволяющих душе своей уклоняться от судов Божиих и предаваться тому, что уничтожает естество. Вероятно, о той же достохвальной печали говорит в данном случае преп. Анастасий, придавая ей еще и христологический смысл.

препятственное господство над тем, что дорого, то самовластие мыслящей души есть беспрепятственное устремление и движение нашего желающего [начала] к добродетели или пороку¹. Поэтому там не происходит приращения ко злу или к добродетели, где [нами] не познается [наличие] самовластия души. Ибо каким образом обнаружится самовластное произволение, когда отсутствует противоположное приращение?²

Схолия. Данные определения должны быть отмечены; они относятся ко Христу и к тому, что связано с Ним.

Только один ум Христов и всесвятая душа Его были невосприимчивы [ко злу] и не изведали никакого лукаво-

¹ Речь идет о понятии αὐτεξουσιότης, во многом тождественному по смыслу понятию «свободная воля». Ср. определение: «Самовластие есть воля души разумной (ψυχῆς λογικῆς θέλησις), охотно движущейся к тому, чего она и пожелала бы; ее-то да убедим быть готовою только к одному добру, чтобы нам непрестанно благими помышлениями (ἐννοίαις) истреблять память о зле». Попов К. Блаженный Диадокх (V века), епископ Фотики Древнего Эпира, и его творения, т. I. Киев, 1903, с. 25–26. Преп. Анастасий связывает это самовластие с желательным началом нашей души (τοῦ ἐπιθυμητικοῦ ἡμῶν).

² Понятие «приращение» (ἡ προσβολή — «прилог») является преимущественно аскетическим термином, который применялся по-разному в аскетической письменности и не менее различно оценивался учеными. Так, согласно К. Попову, «под *приращением* понимается произведенное внешними или внутри нас находящимися причинами действие на нашу душу, воспринятое ею и вызвавшее в ней известное движение (κίνησις). Это именно движение, в первоначальном своем проявлении неопределенное, чуждое даже образа (ἀνείδωλον) вещи, вызвавшей его, и есть собственно приращение. Оно есть впечатление, чувственное восприятие (πρόληψις), ощущение (αἴσθησις), свидетельствующее о том, что нечто воздействовало на душу и нашло в ней соответствующий отзвук». К. Попов, опираясь преимущественно на преп. Марка Подвижника, счи-

го приражения, ибо «образ раба» (Флп. 2, 7) обуздывался и находился под владычеством Бога Слова, ипостасно соединенного с этим образом. Поэтому и человек, мысленно постигаемый в Спасителе, сказал: «Я ничего не могу творить Сам от Себя» (Ин. 5, 30). Ибо Он, превосходя пределы и законы нашего естества, был рожден [по человечеству] без семени [мужеского], существовал как тело и душа Бога и, обоженный, охотно подчинялся [каждому] мановению Владыки¹.

Качество есть воосуществленная сила; например, влажность [присуща] воде, жар — огню, твердость — камню и

тает *приражение* «принудительным», т. е. происходящим первоначально помимо нашей воли и являющимся тем действием, которому мы не можем воспрепятствовать. Будучи изначально «невинным», приражение может стать причиной греха, если человек добровольно вступает в «содействие» с ним. См.: Попов К. Указ. соч., с. 69–70. Несколько в ином плане определяет *приражение* С. Зарин, считая, что «этим термином обозначается такое представление какого-нибудь предмета или действия, соответствующих одной из порочных склонностей природы человека, которое или под влиянием внешних чувств, или вследствие своей связи с психологической работой памяти и воображения, по законам ассоциации, входит в сферу сознания человека». Опираясь в первую очередь на преп. Иоанна Лествичника, С. Зарин соотносит приражение с сознательной жизнью человека и считает его таким духовно-душевым явлением, которое несомненно обладает формой или видом. См.: Зарин С. Аскетизм, с. 250–252. Для преп. Анастасия, судя по его замечаниям, *приражение* является нейтральным (ибо это может быть «прилог» и к добру, и к злу) и связано прежде всего с волевым началом в человеке.

¹ Ср. учение преп. Максима: «Не принявши греха в рождении, Господь и в жизни Своей сохранил навсегда Свое произведение нетленным и непреложным. Хотя и облекся Он в «страстность» (παθητόν) нашего естества, служившую в нас источником развития греха и опорой для воздействий нечистой силы, однако до конца и как человек пребыл бесстрастным (в отношении к

сухость — земле. *Качество, свойство, различие и особенность* обозначают одно и то же.

Четырехчастно тело, состоящее из четырех стихий, наподобие некоего космоса. Душа же трехчастна, прообразуя в теле Святую Троицу, Которой надлежало быть явленной в мертвом [вследствие греха] мире, словно в некоем теле, и Боговедением оживотворить его. Душу называют трехчастной, поскольку она обладает своими [тремя] частями, посредством которых она и образуется, словно некими умными стихиями; имеются в виду разумное, желательное и яростное [начала]. Посредством разумного [начала] она размышляет о добродетели, посредством желательного — любит Бога, а посредством яростного — гневается на бесов и мужественно противостоит им. И как бытие тела немислимо без четырех стихий, так и душа немислима без своих трех частей, благодаря которым она образовалась.

Об отношении. Природа есть госпожа, источник, мать и реальность¹ всех [вещей]. А о всех же остальных

укоризненным, или неестественным, страстям). Принявши (в отмену греховного рождения) не для Себя, а ради нас духовное рождение в крещении и дары Духа, Господь в жизни Своей показал нам образец добродетели и совершенства». *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие, с. 90. Отстаивая наличие человеческой воли во Христе (естественно, безупречной), преп. Максим неразрывно сочетал эту волю с разумной душой Господа (θέλησις καλεῖται τῆς νοεράς ψυχῆς). Человеческая природа воплощенного Бога Слова была для него немислима как без разума, так и без тесно сочетаемой с ним воли. См.: *Elert W.* Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Berlin, 1957, S. 244–245. Подобное же неразрывное сочетание волевого и разумного начал в человеческой природе Христа наблюдается и у преп. Анастасия, который в данном случае подчеркивает добровольное подчинение этой обоженной человеческой природы (ὁ κατὰ τὸν Σωτῆρα νοούμενος ἄνθρωπος) Божескому естеству.

¹ Так мы осмеливаемся перевести данный термин (ὀντότης — «основа, принцип бытия»). Ср.: «Воспоем же Добро как

[вещах], происходящих из природы, высказывается как об имеющих отношение к чему-либо. Ибо ипостаси, сыновство, свойство, качество, простота и все прочее происходят из природы, имея ее в качестве причины и исхода [своего], а поэтому они [все] принадлежат к *имеющим отношение*¹ и зависят от природы как своего корня. А от них уже происходят воля и действие.

Утверждение есть мнение или суждение, высказываемое о чем-либо; например, когда мы говорим: «река берет начало» или «правитель входит». *Отрицание* же есть опровержение утверждения; например, «река не берет начало» или «правитель не входит». *Суждение* высказывается не только относительно дурного, но и относительно благого, ибо оно есть всякое определяющее пояснение относительно любой вещи; примером тому [могут служить суждения], что: Бог — благ по природе, диавол — коварен, лиса — хитра, хорек — вороват. *Неточное высказывание* есть все сказанное кем-либо не в качестве определения, но по простоте [сер-

воистину Сущее, вообще всех сущих существование творящее. Сущий (Исх. 3, 14) является сверхсущественной субстанциальной Причиной всякого возможного бытия, Творцом сущего, существования, субстанции, сущности, природы; начала, и Мерой веков, и Реальностью времен (χρόνων ὀντότης); и Вечностью сущих, и Временем возникающих, и бытием всего, что только бывает, и Рождением всего, что только появляется». *Дионисий Ареопагит. О божественных именах. О мистическом богословии*, с. 195–197. Если Дионисий Ареопагит говорит о высшем Принципе (Реальности) *Божественного Бытия*, то у преп. Анастасия речь идет о первом принципе в иерархии *тварного бытия*, а поэтому природа у него представляется как исходная *реальность* всех тварей.

¹ Или: «принадлежит к относительному» (τῶν πρὸς τι); природа в этом плане является как бы чем-то «абсолютным» по отношению к остальным тварям, или есть нечто в роде «относительного абсолюта».

дечной] и беззлобно; оно не может быть возведено в закон или [считаться] определением. Например, «тогда плевали в лицо Христа» (Мф. 26, 67) — на основании такого высказывания мы не можем называть святое тело Христово «особым лицом», но [считаем его] естеством¹.

II, 8

О том, что [такое] «домостроительно»²

Слово «домостроительно» в отношении Христа может мыслиться тремя способами. Во-первых, в смысле *ради Домостроительства*; например, когда мы говорим: «Домостроительно Христос был вскормлен грудью, был дитятей, возрастал, спал и голодал», то есть [высказываемся] о Домостроительстве Его по естеству плоти³. Опять же, мы говорим *домостроительно*, когда происходит нечто не совсем должное, но что тем не менее происходит по снисхождению и ради спасения некоторых. Например, когда Павел обрезал Тимофея (Деян. 16, 3), желая привлечь иудеев; поэтому он и очищался вместе с ними (Деян. 21, 24 и 26). Обреза-

¹ Эта фраза преп. Анастасия (οὐ ... πρόσωπον ἰδὲκὸν εἰπεῖν τὸ ἅγιον σῶμα αὐτοῦ, ἀλλὰ φύσιν) явно направлена против несторианской христологии. Возможно, защитники и сторонники ее приводили Мф. 26, 27 в качестве «доказательства от Писания» в пользу наличия у человеческой природы Господа собственного лица.

² Пропускается раздел «Об этимологии», как не имеющий существенного богословского и философского значения.

³ Это употребление наречия «домостроительно» (οἰκονομικῶς) и понятия «домостроительство» (οἰκονομία) в смысле тождественном термину «Воплощение» (или «Вочеловечивание») уже задолго до преп. Анастасия было установлено в древнецерковном богословии. Ср., например: «Вообще же речения более возвышенные относи к Божеству и к природе, которая выше страданий и тела, а речения более унижительные — к Тому, Кто сложен (τῷ συνθέντι), за тебя истошил Себя и воплотился, а не хуже сказать, и вочеловечился, потом же превознесен (ὑψω-

ние Христа подобным же образом произошло домостроительно (Лк. 2, 21), дабы не явился Он в качестве расторгающего закон (Мф. 5, 17). Также домостроительным является то, что [Христос], будучи с утра голодным, подошел к смоковнице и, [не найдя на ней плодов], засушил ее (Мф. 21, 18–20); или когда Он пришел ночью к ученикам, шествуя по водам (Мф. 14, 25; Мк. 6, 48; Ин. 6, 19), — [Он делал это] ради некоего сокрытого Домостроительства.

Еретики же отказываются мыслить [слово] «домостроительно» такими [тремя] способами, а говорят, что под *домостроительным* следует понимать происшедшее призрачным и кажущимся образом¹.

θέντι — «вознесен»), чтобы ты, истребив в догматах своих все плотское и пресмыкающееся по земле, научился быть возвышеннее и восходить умом к Божеству, а не останавливаться на видимом, возносился к мысленному и знал, где речь идет об естестве Божию, а где об Его Домостроительстве (τίς μὲν φύσεως λόγος, τίς δὲ λόγος οἰκονομίας)». Святитель Григорий Богослов. Собрание творений, т. 1, с. 426. Текст: Grégoire de Nazianze. Discours 27–31 (Discours théologiques). Ed. par P. Gallay // Sources chrétiennes, N 250. Paris, 1978, p. 216. Различие между «природой» и «домостроительством», намеченное св. Григорием Богословом, монофизиты довели до крайности и извратили. «Такое различие у них тяготело к *антитезе*: «природа» соотносилась с областью Божественного бытия (в первую очередь — рождения от Отца и бытия Бога Слова), а «домостроительство» соотносилось с волей (Бога Слова, добровольно пожелавшего воплотиться и родиться по человечеству). См.: Lebon J. Le monophysisme sévérien, p. 194–198. Может быть, поэтому преп. Анастасий сочетает понятия «природа» и «домостроительство» (κατὰ τὴν φύσιν τῆς σαρκὸς τῆς οἰκονομίας αὐτοῦ), сохраняя, естественно, их различие.

¹ В другом месте «Путеводителя» (XIII, 4) преп. Анастасий уточняет, что под этими еретиками следует понимать манихеев, ибо основатель данной ереси Мани первым выдумал отождествление слов «домостроительно» и «воображаемо» (τὸ γὰρ «οἰκονομικῶς» ἀντὶ τοῦ «φαντασιωδῶς» ἐφεύρειν ὁ Μάνης).

Схолия. Следует знать, что сложные природы, как сложные, являются легко расторгаемыми, по словам великого Григория: «Сложность — начало расторжения»¹. Поэтому тела людей и животных легко подвергаются тлению и смерти, поскольку они состоят из четырех естеств и стихий, которые как бы противоположны друг другу и восстают одна на другую. А вещи простые и несложные весьма устойчивы и до конца пребывают нерасторжимыми; например, душа человека, солнце, свет, светила, воздух, огонь, дух и все простые, единственные, беспримесные и несложные [вещи]. Вследствие чего растения и деревья, как состоящие из четырех стихий (я имею в виду — из земли, воды, солнца и воздуха), не пребывают нестареющими, нетленными и неувядающими, но умирают, как и тела.

И земля составляется же подобным образом; сделай кирпич из земли и воды, и он легко распадется.

**Опровержение
общеизвестного положения всех монофизитов,
гласящего, что нет природы неипостасной**

Вопрос православного: «Говоря о двух рождениях относительно Христа, то есть о рождении [Его] прежде [всех] век от Отца по Божеству и о рождении в последние времена от Девы по человечеству, прежде ответь нам: бывает ли

¹ Так, думается, лучше перевести эту фразу св. Григория Богослова (Σύνθεσις ἀρχὴ διαστάσεως). Для него обычно понятие «сложность» соотносилось с областью тварного бытия и противопоставлялось Божественной простоте. Ср.: «Поелику вовсе не грешить свойственно Богу. — первому и несложному естеству (ибо простота мирна и безмятежна) и также, осмелюсь сказать, естеству Ангельскому, или естеству, ближайшему к Богу, по причине самой близости; а грешить есть дело человеческое, и свойственно дольней сложности (потому что сложность есть начало мятежа), то Владыка не благорассудил оставить тварь Свою беспомощною и пренебречь ее, когда она в опасности возмущаться

рождение¹ безипостасным? — Тогда мы скажем вам, бывает ли природа неипостасной».

Ведь в собственном смысле слова *рождение* есть добавление ипостаси в тождестве природы. Стало быть, как происшедшие в единой Ипостаси Бога Слова два рождения не произвели добавления ипостаси к Нему, так Он не воспринял и добавления лица из двух соединенных по ипостаси природ². Поэтому, когда еретики, стремясь привести нас в замешательство, вопрошают: «Бывает ли природа неипостасной?», им следует отвечать таким вопросом: «Бывает ли рождение безличным?» Ибо где [происходит] новое рождение, там становится известным и добавление лица.

против Него». Святитель *Григорий Богослов*, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений, т. 1, с. 547.

¹ В конкретном случае преп. Анастасий употребляет понятие *τόκος* (часто имеющее значение «дитя, чадо, отпрыск»), отождествляя его с понятием *γέννησις* (собственно «рождение»). Подобное словоупотребление в отношении рождения Господа встречается и у свт. Иоанна Златоуста. См.: *Lampe G. W. H. A Greek Patristic Lexicon*, p. 1395.

² Ср. рассуждение Леонтия Византийского: «Божественная Ипостась, как была от вечности Ипостасью Сына Божия, таковою же должна остаться и после Воплощения Спасителя. Она не могла пополниться чрез приращение человечеством, не могла и измениться, ибо в Боге не может быть изменения или приращения, ибо Он есть всегда полнота, исполняющая все во всем. Если пред Воплощением Сын Божий есть одна простая Ипостась (*ἀπλή ὑπόστασις*), таковою же, и только таковою, Он может пребывать и по Воплощении Своем без осложнения, приращения или умаления. Слово стало плотью, но одним и тем же, как и было». *Соколов В. Леонтий Византийский*, с. 294.



ГЛАВА ТРЕТья

Схолия. Просим всех обращающихся к этой книге непременно прочитывать и приложенные к соответствующим местам [ее] схолии. Если же книга содержит, что естественно, незначительные неправильные выражения, то просим [у читателей] извинения. Ибо она была написана на скорую руку, имела своей целью представить сам смысл умозрений и стремилась его обозначить, а поэтому в ней часто встречаются языковые погрешности и небрежности в пунктуации.

III, 1. Анастасия, ничтожнейшего монаха, произведение о православной вере, собранное из Священных Писаний и учителей [Церкви]

Предисловие к сочинению

Начало словес Твоих, Христе, — истина, и Сам Ты, Бог Слово, есть истинная Истина, поскольку Ты есть подлинно Порождение свехристиной Отеческой Истины и Истина, [происшедшая] от Нее¹. И ревнителям Твоей Истины Ты возвещаешь, что посылаешь Духа Истины, глаголя:

¹ Подобные обозначения Бога вообще и Христа в частности весьма обильны в древнецерковной письменности. Так, Антиох Монах, современник преп. Анастасия, говорит, что «Бог есть подлинно Истина» (ἡ ὄντως ἀλήθεια ὁ Θεός ἐστίν). Далее он замечает, что подобно тому, как говорящий ложь оскверняет свои уста и сердце, поскольку [он невольно соприкасается] с диаволом, являющимся отцом лжи, так и глаголющий истину освещает душу, тело и все телесные члены свои, ибо [он приобщается] к Христу, Который есть Истина. См.: PG 89, 1628. Такое словоупо-

«Утешитель, Которого Я пошлю вам во имя Отца Моего, Дух Истины, Он наставит вас на всякую истину, дабы не вы будете говорить, но Дух Истины будет говорить в вас Истину» (Ин. 14, 26; 15, 26, 16, 13; Мф. 10, 20). Ибо извлекающие из незримых глубин для людей светоносные и драгоценные жемчужины и желающие показать [их людям] обнажаются от всякой одежды, наполняют рот свой елеем и, сделав мощный вдох, устремляются в ужасную и мрачную пучину¹. Тем самым, я думаю, они являют пример того, что всякому человеку, исследующему глубины духовных вод и догматов и желающему выловить из них божественные и чистые жемчужины, следует быть нагим от всякого облачения страстных [помыслов], вдохнуть ноздрями души Свя-

требление восходит к Новому Завету, особенно к св. Апостолу Иоанну Богослову. У него *истина* есть общее понятие, «в котором заключается и религиозный, и этический элементы: истина может быть «познана» и «сделана» и в то же время имеет такое важное значение, что этим термином могло быть обозначено все дело Спасителя. На основании этого содержание ἀλήθεια можно определить так: ἀλήθεια есть обозначение всего того, что открыто и совершено Сыном Божиим, воплотившимся Словом; сюда относится и то, что Единородный Сын, сый в лоне Отца, открыл миру неведомое существо Бога, и то, что Бог возлюбил мир и послал Сына Своего в умилоствление за грехи наши, дабы всякий верующий в Него не погиб, но имел жизнь вечную, и то, что Иисус есть Христос, Сын Божий, и вообще все дело спасения человека, со всеми подробностями учения о нем, со всеми требованиями и выводами относительно духовной жизни человека. Следовательно, ἀλήθεια есть вся сумма Божественного Откровения». Сагарда Н. И. Первое соборное Послание святого Апостола и Евангелиста Иоанна Богослова. Исагогико-экзегетическое исследование. Полтава, 1903, с. 314.

¹ Эта фраза, скорее всего, свидетельствует о том, что преп. Анастасий неплохо был знаком с ремеслом ловцов жемчуга, вероятно некоторое время живя на берегу моря, где процветал этот промысел.

той Дух и быть [внутренне] соответствующим словам святого, глаголющего: «Дух Божий, сущий в ноздрях моих» (Иов. 27, 3), «Дыхание Вседержителево, поучающее меня» (Иов. 33, 4) и «Уста моя отверзох и привлекох Дух» (Пс. 118, 131). Этот [Дух] есть «елей радости» (Пс. 44, 8), дабы исполнилось относительно таких людей божественное изречение, гласящее: «Добрый человек из доброго сокровища сердца своего выносит доброе», как и страстный человек из страстного сокровища сердца [своего] «выносит злое» (Лк. 6, 45). И опасность подстерегает не столько тех, кто отваживается [ринуться] в глубины [духовных] вод, сколько тех, кто [рискует] исследовать пучины Священных Писаний, не избавившись прежде от страстей¹. Ибо только Святой Дух, как Бог, в силах «проникать в глубины Божии» (1 Кор. 2, 10). Поэтому и некий мудрец говорит: «Прежде следует

¹ Подобное требование ко всякому берущемуся изъяснять Священное Писание можно весьма часто встретить у святых отцов, и оно является как бы само собою разумеющейся предпосылкой православной экзегезы. Ср., например, учение преп. Исидора Пелусиота: «Самое главное в Писании, по Исидору, — это его смысл, и кто ищет смысл в Писании, тот уподобляется купцу, ищущему дорогого бисера. В то же время Исидор требует от экзегета особых нравственных качеств. Высота Священного Писания, рассуждает Исидор, его божественное достоинство и душе-спасительная польза требуют от приступающего к объяснению его нравственной чистоты. Толкующий Слово Божие без должной нравственной высоты и чистоты уподобляется человеку, метаящему бисер пред свиньями, или тем безумцам, которые, раз ушедши от ереси и обратившись к истинному учению, опять предаются прежнему безумию и тем делаются подобными *псам, возвращающимися на свою блевотину* (2 Пет. 2, 22). Поэтому приступающий к изъяснению Священного Писания должен подготовиться к сему, очистив сердце свое и изгнав из себя страсти и пороки. Как «слабый глаз не может пристально смотреть на солнечный круг», так точно и «нечестивый ум не в состоянии уловить себе что-нибудь на пользу» из Слов Божия. Толкователь Священного Пи-

очистить самого себя, а затем общаться с чистым»¹. Ведь если имеющий в себе глаголющего Христа, восхищенный до третьего неба, узнавший в раю неизреченные слова (2 Кор. 12, 2–4) и сказавший: «Уже не я живу, но живет во мне Христос» (Гал. 2, 20), тем не менее, обращаясь к коринфянам, заявляет: «Мы отчасти говорим и отчасти знаем» (1 Кор. 13, 9–11), то кто может, [преисполнившись самонадеянности], сказать: «Совершенным образом я говорю и совершенным образом знаю, особенно то, что относится к непостижимому Богу»? Опять же некий Богослов, руководимый Святым Духом, сказал: «Когда я говорю о Боге, я трепещу и языком, и слухом, и мыслью»². Ибо говорить о Боге не безопасно.

сания должен иметь «язык степенный и ясный, а сердце благочестивое и благоговейное»». *Иеромонах Иоасаф*. Преподобный Исидор Пелусиот как толкователь Священного Писания. Сергиев Посад, 1915, с. 29–30.

¹ Под этим «мудрецом» подразумевается св. Григорий Богослов, который, изъясняя Притч. 4, 7, говорит: «Надобно, не с умозрения начав, оканчивать страхом (умозрение необузданно, очень может завести на стремнины), но, научившись начаткам у страха, им очистившись и, так скажу, утончившись, восходить на высоту. Где страх, там соблюдение заповедей; где соблюдение заповедей, там очищение плоти — сего облака, омрачающего душу и препятствующего ей ясно видеть Божественный луч; но где очищение, там озарение; озарение же есть исполнение желания для стремящихся к предметам высочайшим или к Предмету Высочайшему, или к Тому, Что выше высокого. Посему должно сперва самому себя очистить и потом уже беседовать с чистым». Святитель *Григорий Богослов*, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений, т. 1, с. 536.

² Ср. «Если же настоящее слово будет заключать в себе нечто из сказанного уже прежде; никто не удивляйся. Ибо стану говорить не только то же, но и о том же, имея трепетный язык, и ум, и сердце, всякий раз говоря о Боге и вам желая того же самого похвального и блаженного страха». Там же, с. 537.

Но некоторые не понимающие и не исследующие этого (пребывая в неведении, они как бы обитают внутри чрева своего, впадая в страсти бесчестия и [погружаясь] в грязь наслаждений; они клеветают на меня, а также творят без страха хотения плоти и сластей, не зная того, что в людях обитает Святой Дух) высмеивают таинства Христовы и делают их предметом глумления в тавернах, притонах, банях и на базарах. И [все] они совершают так, что неверующие изрыгают кощунства [на веру Христову]; похитив у [святых] отцов две или три случайные фразы и произнеся их, они тут же выдвигают, [словно неложных свидетелей], и своих собственных учителей, не Богорукоположенных, а приводимых в движение страстями¹. Ибо те, побуждаемые [своей] тщеславной и сластолюбивой волей и движимые позорным корыстолюбием, часто на иудейский лад продают недостойным божественный бисер Слова или бросают его свиньям. Ведь как можно узнать это из церковных летописцев своего времени, большинство ересей возникали из тщеславного властолюбия, сребролюбия, человекоугодничества и высокомерия. Еретики бы [никогда] не впали в подобную слепоту [страстей], если бы посредством изучения [Священного Писания, духовного] упражнения и бесстрастия [удостоились] вселения в них Всесвятого Духа. Ведь если, не стяжав Божественного Духа, «мы не знаем, о чем молиться, как должно» (Рим. 8, 26), то тем более, как можем мы [в таком состоянии] исследовать тайны Божии?

Но, разумеется, новые богословы говорят мне: «Мы ничего не высказываем от самих себя, но говорим от Священного Писания и благочестивых отцов католической Церкви»². На это я отвечаю: «И все еретики утверждают то

¹ Так, кажется, лучше переводить это не совсем обычное обозначение монофизитствующих лжеучителей: οὐ θεοχειροτονήτους, ἀλλὰ παθοκινήτους.

² Подобного рода высказывания и формулировки были характерны как для монофизитствующих, так и для несториан-

же самое, почему и кажутся возражающими нам на основе Священного Писания и учителей [Церкви]».

Ведь, как представляется мне, человек не в силах не-погрешимо и неложно постичь ни [Священное] Писание, ни слова отцов [Церкви], если он не стяжает Святой Дух, Который будет обитать в нем и станет его Путеводителем; ибо этот Дух глаголит и в Священном Писании, и в творениях отцов¹. Ведь слова Христа: «Дух истины наставит вас на всякую истину» (Ин. 16, 13), явственно указали на Писания и [святых] отцов.

ствующих еретиков. Поэтому православные полемисты вынуждены были постоянно подчеркивать правильное понимание святоотеческого Предания. Об этом преп. Анастасий говорит чуть ниже. Верность святоотеческому Преданию как необходимое условие богословствования подчеркивает и его современник преп. Максим Исповедник. Он, в частности, подчеркивает тот факт, что отцы Церкви не допускали никакой «отсебятины» (οὐκ ὀικοθεν κινούμενοι), но, будучи сами обучены в Священном Писании, человеколюбиво научили этому и нас (τοῦτο φιλανθρώπως καὶ ἡμᾶς ἐδίδαξαν). И о себе он также замечает, что в учении о Воплощении Бога Слова он нисколько не отступает от того, чему научили отцы (ὁ δὲ παρὰ τῶν Πατέρων ἐδιδάχθεν, φημί, μηδὲν παραμείβων τῆς αὐτῶν ἐπὶ τούτοις διδασκαλίας). См.: PG 91, 544.

¹ Противоположность православного и еретического подходов к Священному Писанию и Священному Преданию, вероятно, заключается в том, что если еретики (монофизиты, несториане) воспринимали Предание как нечто аналогичное Писанию и лишь дополняющее его, не улавливая их различия, то православные богословы видели их различие, которое, естественно, не являлось противоположностью. Данное различие В. Н. Лосский определяет достаточно четко: «Если Писание и все то, что может быть сказано написанными или произнесенными словами, литургическими изображениями или же иными символами, если все это — различные способы выразить Истину, то Священное Предание — единственный способ воспринимать Истину. Мы говорим именно «единственный», а не единообразный, потому что в Предании, в

III, 2

Главы анафематствования и отвержения, которые должен произнести православный перед диспутом, когда он собирается начать рассуждение о вере, обращаясь к феодосиянам или гаунитам¹

Прежде всего должно анафематствовать Нестория и веру его, а затем по порядку следующее: предавать анафеме [всякого], не исповедующего Святую и Приснодеву Ма-

очищенном понятии о нем, нет ничего формального. Оно не навязывает человеческой совести формальных гарантий истин веры, но раскрывает их внутреннюю достоверность. Оно не содержание Откровения, но свет, его пронизывающий. Оно не слово, но живое дуновение, дающее слышание слов одновременно со слышанием молчания, из которого слово исходит. Оно не есть Истина, но сообщение Духа Истины, вне Которого нельзя познать Истину. «Никто не может назвать Иисуса Господом, как только Духом Святым» (1 Кор. 12, 3). Итак, мы можем дать точное определение Преданию, сказав, что оно есть жизнь Духа Святого в Церкви — жизнь, сообщающая каждому члену Тела Христова способность слышать, принимать, познавать Истину в присущем ей сиянии, а не в естественном свете человеческого разума. Это тот истинный гнозис, который подается действием Божественного Света, дабы просветить нас познанием славы Божией (2 Кор. 4, 6: φωτισμὸς τῆς γνώσεως τῆς δόξης τοῦ Θεοῦ), это то единственное «Предание», которое не зависит ни от какой «философии», от всего того, что живет «по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу» (Кол. 2, 8)». Лосский В. Н. Богословие и Боговидение. М., 2000, с. 525. Еретики (монофизиты и др.) видели в Предании способ *выражать* Истину, дополняющий такой же способ выражения Ее в Писании, не видя в Предании *способ восприятия* Истины. Об этом *способе восприятия* и говорит в конкретном случае преп. Анастасий.

¹ Течения в монофизитстве VI–VII вв. Первое, получившее название от монофизитского патриарха Александрии Феодосия (ум. 566), представляло собой умеренно-консервативное движение и было тождественно «северианству». Что же касается второго, то

рию Богородицей по естеству и превыше естества¹; [всякого], говорящего о двух лицах, или двух ипостасях, или двух разделенных природах во Христе; [всякого], не принимающего ипостасного единения во Христе; [всякого], не признающего выражения «единая воплощенная природа Бога Слова», как толковал его святой Кирилл; [всякого], измышляющего во Христе две природы — мужскую и женскую или говорящего о них; [всякого], утверждающего, что Божество Христа отделилось от святой Его плоти на Кресте, в гробу или в ином месте; [всякого], не исповедующего Тело Божие и Кровь Божию, которыми мы причащаемся.

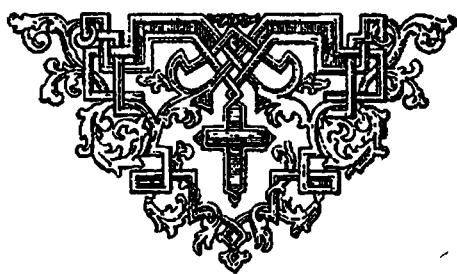
Но прежде всего и главным образом следует анафематствовать [всякого], проповедующего новую веру и но-

оно было названо по имени Гайяна, который являлся сторонником Юлиана Галикарнасского и выступил оппонентом Феодосия при избрании его на александрийскую кафедру (536). «Гаинитам» (т. е. «афтартодокетам») удалось на некоторое время возобладать среди александрийских и египетских монофизитов, но их торжество продолжалось 103 или 104 дня, после чего Гайян был низвержен с александрийской кафедры с помощью военной силы и отправлен в ссылку, а Феодосий занял эту кафедру. См.: Кулаковский Ю. А. История Византии, т. II. СПб., 1996, с. 199; *Frend W. H. C. The Rise of the Monophysite Movement. Cambridge, 1972, p. 283–293.* Свидетельство преп. Анастасия показывает, что «гаиниты» еще пользовались определённым влиянием в Египте и в VII в.

¹ Данная фраза преп. Анастасия (φύσει καὶ ὑπὲρ φύσιν Θεοτόκον), возможно, объясняется учением св. Иоанна Дамаскина, согласно которому «в этом ипостасном соединении с Божеством человеческая природа возвышается до обожения. И поэтому называется еще Святая Дева Богородицею, не только ради Божеского естества Слова, но и ради обожения человека... Ибо в утробе Богоматери человеческая природа, через ипостасное соединение с Божеством, восприняла обожение, стала «логосной» и «обожествовалась» и стала Богом и единобожной (ὁμόθεος) Логосу». Иеромонах Афанасий (Иевтич). Учение о Пресвятой Богородице у св. Иоанна Дамаскина // Всесвятая. Православное догматическое учение о почитании Божией Матери. Сборник работ. М., 2001, с. 202.

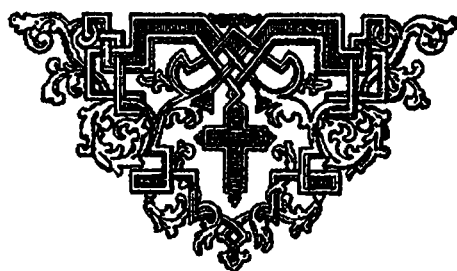
вое учение или придерживающегося их, [если эта вера и это учение] отличается от веры 318 отцов Никейского Собора, 150 отцов Константинопольского Собора и 200 отцов первого Ефесского Собора. Также следует анафематствовать и того, кто из Халкидонского Собора изобретает и извлекает новую веру, помимо образа мыслей святых отцов: Дионисия, Иринея, Климента, Амвросия, Юлия, Евстафия, Афанасия, Василия, обоих Григориев, Амфилохия, Иоанна, Епифания, Феофила, Прокла, Ефрема, Исидора, блаженного отца и учителя [нашего] Кирилла и остальных отцов, единодушных с ними. Тех, кто не следует этим святым учителям, мы считаем осужденными Церковью и чуждыми Ей¹.

¹ Данный список *избранных отцов* мог отражать как общецерковный обычай VII в., так и личные симпатии самого преп. Анастасия. Ряд из указанных отцов постоянно встречается и у преп. Максима Исповедника, который, в частности, высоко ценил Дионисия Ареопагита («подлинно глаголющего в Боге, великого и святого Дионисия»), свт. Афанасия Великого («богоносного учителя»), Климента Александрийского («любомудра из любомудров»), трех великих каппадокийских святителей, а из западных отцов — св. Амвросия Медиоланского и папу св. Льва Великого. См.: *Pelikan J. The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine, v. 2. Chicago-London, 1974, p. 19–20.* В списке преп. Анастасия привлекает внимание упоминание наряду со свт. Иоанном Златоустом и его врага — Феофила Александрийского; кроме того, примечательно, что в этот список входят также св. Исидор (скорее всего, Пелусиот) и св. Ефрем (Сирин или Антиохийский?).



**ПРЕПОДОБНЫЙ
АНАСТАСИЙ
СИНАИТ**

**СЛОВО
НА ШЕСТОЙ ПСАЛОМ**



Перевод М. В. Никифорова

1984 г.

2000 г.

2001 г.



СЛОВО НА ШЕСТОЙ ПСАЛОМ*

Благослови, Отче.

Святой Дух наставляет Церковь, предлагая в шестом псалме учение об искреннем покаянии, подобающее началу постов. Через этот псалом мы научаемся тому, как умиловать Бога. В нем изображены неложное смирение истинно кающихся, исповедание [грехов], слезы, плач, обращение [к Богу], воздыхание, смятение совести, изнеможение, сокрушение о бесчисленных заблуждениях, спасение по милости Божьей, усердное прибегание к Богу среди ночи, частое на ложе и постели воспоминание о содеянном в течение дня и благодаря этому посещение истинного Духа Святого под покровом проливаемых слез. И не только признаки истинного покаяния изображены в шестом псалме, но и то, что следует за этим: отпущение [грехов] и совершенное прощение, решительное отвержение от себя [делающих беззаконие], даруемая Богом сила молитвы, последующее за ней пристыжение бесов, а также спасение и воссоздание обветшавшего во грехах человека.

Надписание же псалма таково: *Псалом Давиду, о восьмом*¹. Восьмым [днем] Писание имеет обыкновение назы-

* Настоящий перевод выполнен по изданию: *Patrologiae cursus complectus. Series graeca*. Т. 89. Col. 1077–1116. На русском языке: *Душеполезное чтение*. 1869, № 1; Перевод Оптиной пустыни. М., 1873.

¹ Греч. *περί τῆς οὐδοῆς*. Большинство св. отцов (Афанасий Великий, Григорий Нисский, Феодорит Кирский) признавали здесь

вать ту жизнь (и образ жизни), которая следует за седьмым днем, то есть ныне пребывающим веком¹. Его предзна-

существительное ἡμέρας, имея в виду восьмой день ветхозаветной недели, т. е. день воскресения Христова, и вообще будущую жизнь и будущий век, соединенный с воскресением Христовым (см. Псалтирь в русском переводе с греческого текста LXX с введением и примеч. П. Н. Юнгера, Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1997, с. 5–6, примеч.).

¹ Ср. у свт. Афанасия Великого: «Осмый не иное что значит, как день воскресения Христова, в который восприимем плод трудов своих, когда враги со стыдом и смятением обратятся вспять» (Святитель *Афанасий Великий*. Творения, т. IV. М., 1994, с. 52). Подобного же мнения придерживается и свт. Григорий Нисский: «...Ибо кто признал наследие (святых. — М. Н.), тот памятует о осмом (Пс. 6) дне, который служит пределом настоящего времени и началом будущего века. Особенность же осмаго дня та, что пребывающим в оный не дается уже времени на приуготовление добрых и злых дел; но чего семена посеет кто себе самому делами своими, рукояти того и воздадутся ему взамен. Посему, кто упражнялся в одержании сих побед, тому псалом вменяет в закон покаяние приносить здесь, потому что во аде старание о подобном сему неисполнимо» (Св. *Григорий Нисский*. О надписании псалмов. М., 1998, с. 86). Согласно Е. Зигабену, седьмой день — «это есть век настоящий, так как он седмицами измеряется, из седмиц составляется и в седмицах повторяется; а будущий век называется осьмым как следующий за настоящим — седьмым» (Е. *Зигабен*. Толковая Псалтирь. Монреаль, 1986, с. 90). Ср. также рассуждение православного богослова: «В библейском откровении число *семь* символизирует *мир*: мир, сотворенный Богом и потому совершенный, законченный, «хороший весьма», но также и мир, искаженный человеческим грехом и превратившийся в «мир сей», подверженный злу и смерти; и наконец, мир как «историю спасения», как место и объект спасительного акта. <...> Как день, в который Бог почил от всех дел Своих и который Он *благословил*, это день радования человека о Боге и Его творении, которое связывает человека с Богом. Как перерыв в работе, а не физический конец, отдых,

меновало обрезание, совершавшееся на восьмой день¹. О Восьмом [дне] и мудрый Соломон нас увещевает: *Давай часть семи и даже восьми* (Еккл. 11, 2), как бы говоря: заботься в сей жизни седьмого тысячелетия о благе буду-

вызванный самой работой, он является выражением порабощенности человека миру. И наконец, поскольку он напоминает человеку о Боге, но при этом являет и его отчуждение от Бога и его рабство миру, этот день является днем ожидания, днем человеческой надежды на искупление и освобождение, ожидание дня, находящегося *за пределами* «семи», за пределами бессмысленного повторения времени, единственным горизонтом которого являются смерть и тление. Этот новый день грядет, и начинается он с Воскресения Христова. Завершив историю спасения, восстановив в Себе человека и мир, почив в Священную Субботу, Христос воскрес из мертвых в «первый день после субботы». С этого дня началось *новое время*, которое — хотя внешне и остается в рамках «старого» времени этого мира и все еще измеряется числом семь — ощущается верующими как поистине новое: открытое вечности, пронизанное для Царства Божия, присутствие, силу и радость которого оно проявляет в мире сем. В ранней Церкви, в творениях святых отцов и в литургической традиции *символом* этого нового времени является число *восемь*. Ибо, с одной стороны, нет такого восьмого дня во времени этого мира, которое пока неизменно измеряется числом семь. Однако, с другой стороны, он реально существует в опыте Церкви, является поистине *средоточием* этого опыта. С самого начала христиане собирались как Церковь, чтобы совершать Евхаристию, в *первый день* недели (т. е. в день, следующий за седьмым). Таким образом, в терминах мира сего, это был один из семи дней, полностью принадлежащих его времени. Однако полный смысл этого собрания <...> был в том, что в нем Церковь выражала себя как восхождение на небеса, а это означает исполнение себя за пределами времени. <...> Она воспринимала первый день времени мира сего как восьмой день — день за пределами времени, за пределами семи, за пределами этого мира — как свое участие в «невечернем дне» Царства Божия» (Шмеман А., прот. Водю и Духом. М., 1995, с. 160–162).

¹ См. Быт. 17, 10–14.

щей и не имеющей конца жизни вечной. Но обратимся к началу псалма.

Господи, да не яростию Твоею обличиши мене (ст. 2). Умными очами пророк как бы предстоит там, на Страшном Суде, нагой и поверженный на землю, ухватившись за самые пречистые стопы Господа, безответный, поникший, не смея поднять лица от стыда и не находя никакого оправдания своим прегрешениям. Такой уже ничего от Судьи не требует, но только произносит: *Господи, да не яростию Твоею обличиши мене*. Знаю, Владыко, что все страшное и ужасное ожидает меня, ибо Ты собираешься учредить Суд, сидя [на престоле] перед лицом Ангелов и Архангелов, выявляя и раскрывая [в полную меру] все содеянные нами прегрешения. Не дерзаю и не смею испросить у Тебя, Владыко, совершенного прощения моих грехов, ибо грех мой больше, нежели возможно отпустить мне. Я согрешил пред Тобой более всякого человека, сверх меры имя Твое святое прогневил. Хуже блудного сына я, блудный, прожил жизнь; более того, кто был должен Тебе десять тысяч талантов, я оказался Твоим должником. Сильнее, чем мытаря, враг [рода человеческого] всего меня обокрал; безжалостнее, чем разбойник, исконный человекоубийца злобно меня умертвил. Дальше блудницы я, любоблудник, отпал от Бога, предавшись блуду. Более, нежели Ниневитяне, я согрешил; оставив душу без покаяния; *беззакония моя превзыдоша главу мою* более, чем у Манасии и Хананеянки, *яко бремя тяжкое отяготеша на мне, пострадах и слякохся до конца* (Пс. 37, 5 и 7). Имя Твое святое я прогневил, Духа Твоего Святого опечалил, заповеди Твои преступил; богатство Твое понапрасну расточил, сокровище Твое на злые дела расхитил, задаток, который Ты дал мне [в крещении], на *беззакония* растратил. Храм Твой — тело мое — осквернил; душу мою, [созданную] по образу Твоему, запятнав, соделал неpotребной; время, что Ты дал мне, с врагами Твоими прожил; к голосу заповеди Твоей не прислушался; хитон, в который Ты меня об-

лек, запятнал и осквернил; лампаду, что Ты во мне возжег, я, задремав, угасил; лице мое, которое Ты наполнил светом, я, согрешив, соделал темным; очи мои, которые Ты просветил, я снова поверг в слепоту; уста мои, те, что Ты освятил, я опять покрыл грязью. Знаю, что Ты обличишь все мною содеянное, и никак я этого не смогу избежать, но в любом случае я буду обличен; и если я всецело сам себя обличаю, то молю: *Господи, да не яростию Твоею обличиши мене*, — мне и это будет наградой от Тебя, Единого Человеколюбца. Ты Сам знаешь в точности все мои тайные грехопадения, но не обличай меня, не выставляй меня напоказ, не обнажай всех моих согрешений пред Ангелами и людьми к моему стыду и поношению.

Господи, да не яростию Твоею обличиши мене: ибо если ярость смертного царя никто не может перенести, то тем более пред яростью Бога не устоит никакая тварь. — *Ниже гневом Твоим накажешь мене* (там же). Я достоин всякого наказания и кары; но, наказывая, *ниже гневом Твоим накажешь мене*¹. Знаю я, что разбойник испросил и получил от Тебя прощение; знаю, что блудница от всей души пришла, покаялась и также не была лишена прощения;

¹ Ср. у Е. Зигабена: «...В приведенных выше словах пророк не вовсе хочет отстранить от себя обличение и наказание Божие; он только просит у Господа, чтобы это Его обличение и наказание не было соединено с раздражением (яростью) и гневом, ибо пророк знал, что гнев Божий нестерпим, и боялся, как бы ему не погибнуть от него совершенно» (Е. Зигабен. Толковая Псалтирь. Монреаль, 1986, с. 44). По поводу ярости и гнева, приписываемых Богу: «...если пророк приписывает Богу подобные душевные расположения, то это только потому или, лучше сказать для того, чтобы показать нам людям, что Господь печется о каждом из нас; что Он все видит и слышит; что Он радуется и печалится, осуждает, раздражается, гневается и т. п.; говорит это, далее, для того, дабы мы, уstraшенные таким образом, воздержались от своих пороков» (Там же, с. 45). Также у

знаю я и мытаря, который восстенал и был оправдан. Я же не таков: нет во мне ни обильных слез, ни истинного исповедания, ни стенания из глубины сердца, ни чистоты душевной, ни поста настоящего, ни любви к брату, ни нищеты духовной, ни молитвы непрестанной, ни сострадания, дабы мне удостоиться сострадания, ни умиления¹, дабы получить прощение; не имею ни чистоты помыслов, ни богоугодного произволения. После всего этого с каким лицом, с каким дерзновением я испрошу прощения? Владыко! Часто Тебе я обещал принести покаяние, но всякий раз обманывал Тебя. Часто к Тебе я припадаю в Церкви и тотчас, выходя [из нее], впадаю в беззакония. Много раз Ты миловал меня, а я отвергал Тебя; много раз Ты нес меня, а я не обращался. Часто Ты поднимал меня, а я снова падал. Сколько раз Ты наносил мне удары, а я не понимал Тебя? Как часто Ты выслушивал меня, я же пропускал мимо ушей слова Твои? Как часто Ты сострадал мне, а я Тебе за это никак не послужил? Сколько раз Ты меня почтил, я же предал Тебя бесчестью? Как часто, когда я согрешал, Ты, как Отец, меня призывал? Как благой, Ты меня нес, как сына лобызал; как с ребенком [ласково] говорил, как Отец увещевал, как младенца уговаривал, раскрывал объятия и упавшего меня поддерживал и говорил мне: Не бойся, пробудись, снова встань, снова иди ко Мне, не бойся, Я не преследую тебя, не отвер-

свт. Иоанна Златоуста: «Когда ты слышишь слова: ярость и гнев в отношении к Богу, то не разуме́й под ними ничего человеческого: это — слова снисхождения. Божество чуждо всего подобного; говорит же так для того, чтобы приблизить предмет к разумению людей более грубых» (*Свт. Иоанн Златоуст. Полное собрание творений. Т. 5, кн. 1, М., 1995, с. 49*).

¹ Греч. слово *κατάνυξις* (церк. слав. «умиление») в аскетической письменности означает, как правило, состояние, близкое к сердечному сокрушению, плачу, болезнованию и уязвлению сердца (от *κατανύσσω* — «укалывать»). Подробнее см. у преп. Иоанна Лествичника («Лествица», 7).

гаю тебя, не браню тебя, не гнушаюсь Своим созданием, не отбрасываю Свое творение, не оскудеет Моя родительская любовь к чаду Моему. Ибо не могу Я возненавидеть того, кого руками Своими создал, ради кого умалил Себя, за кого пролил кровь Свою. Как не приму ко Мне обращающегося и припадающего? Я же, закрыв уши, не внял и не обратился. — Посему, Владыко, по свойственной Тебе и неотъемлемой бездне человеколюбия и пучине долготерпения, *да не яростию Твоею обличиши мене, ниже гневом Твоим накажеши мене*, но снова и снова яви на мне Свое долготерпение. Не поспеши срубить меня, словно бесплодную смоковницу (Лк. 12, 6), но, Владыко, как благой и человеколюбивый, позволь мне [прожить] после всего этот год, дабы прийти к покаянию, потерпи, видя мою неправду и мою леность. Не исторгай меня из жизни неготового, не похищай меня, не затеплившего лампаду, не забирай меня, не имеющего брачной одежды, не предавай нагую душу мою на Свое судилище, не бери меня, пока я ничего не имею принести Тебе; но яви Свое долготерпение, подожди, прояви человеколюбие, сострадание и ко мне, нищему, нагому, праздному, беспечному, несчастному, беспомощному, блудному, нечистому, распутному, злонравному, малодушному, бесчувственному, погрязшему во грехах, осужденному, не смеющему поднять лица, стесненному, беззащитному, недостойному никакого человеколюбия, недостойному неба и земли, достойному всяческого возмездия, геенны и муки.

Но, *Господи, да не яростию Твоею обличиши мене, ниже гневом Твоим накажеши мене*. — *Помилуй мя, Господи, яко немощен есмь* (ст. 3). Немощен я плотью, немощен душой; немощным делает меня произволение, немощным делает меня помысел. Оставила меня сила (ср. Пс. 37, 11), оставило время, *исчезоша в суете дние мои* (Пс. 77, 33)¹, и я вижу, что

¹ Преп. Анастасий изменяет здесь текст Псалтири, в которой написано: *исчезоша в суете дние их*.

конец приближается. Но протяни мне руку, обуреваемому пучиной [безумных] наслаждений. Отвори, Владыко, и мне, недостойно стучащему; и не затворяй передо мной дверь милости Твоей. Ибо если Ты ее затворишь, кто же тогда отопрет? Если Ты не предваришь, кто предварит? Если Ты не поспешишь, то кто же, в конце концов, поспешит к нам на помощь? Никто. Но Ты Сам, естеством Бог, дай нам время для жизни и время для обращения. Победи [мою] бесчувственность и исправь меня. Дай мне еще немного времени и сотвори мне образ спасения. Ибо, если Ты не сотворишь образа, все, что я мог бы сделать — без Тебя слабо и нетвердо. Что бы я ни предпринял испытать — без Тебя бессильно и хрупко. Все, за что бы я ни взялся, — без Тебя негодно и несовершенно. Посему не отвергни меня, Владыко, но спаси создание Твое. Владыко! Ты сказал, что *без Мене не можете творити ничесоже* (Ин. 15, 5). Приложи к обращению души моей время жизни моей. Ибо угнетает меня враг мой, угнетает помысел, угнетает естество, угнетает злая воля, более же всего угнетает меня лукавый обычай. Поэтому *помилуй мя, Господи, яко немощен есмь*. Враг обессилил меня, сделал меня немощным и сокрушенным. Немощный и сокрушенный не может сам себе помочь. Так что *помилуй мя, Господи, яко немощен есмь*. Немощный не может действовать, *помилуй мя, Господи, яко немощен есмь; исцели мя, Господи, яко смятошася кости моя*. Потрясены и сотрясены душевные мои кости. А у кого сотрясены кости, тот не может подняться и найти врача, не может побежать и спастись от врагов. Посему, Владыко, Ты *взыщи меня, пришедший взыскать и спасти погибшее*. Ты снова ко мне, попавшему [в руки] разбойников, приступи и поспеши на помощь. Ибо они не какую-то малую часть, но всего меня предали смерти. Посему исцели меня, Господи, и я исцелюсь; спаси меня, и я спасусь. Исцели меня, Господи, потому что лукавый змей всего меня сделал немощ-

ным и согнившим. Немошный же и согнивший весь обращен долу и бездейственен. Лишь только взывает и ищет Избавителя. Лишь только возводит очи и смотрит: не придет ли Он, не посетит ли его *исцеляющий сокрушенных сердцем* (Пс. 146, 3) и спасающий потерявших всякую надежду?

Исцели мя, Господи, яко смятошася кости моя и душа моя смятеся зело (ст. 3). Прикоснись ко мне, Владыко, говорит [пророк], пораженному телом и душой. Я пал [под тяжестью] душевных и телесных страстей, сделав и тело и душу игралищем [злых сил]. *Исцели мя, Господи, яко смятошася кости моя*, которые врачуют и исправляют внутреннего моего человека. Какие это кости? — Вера, разум, надежда, любовь, целомудрие, воздержание, праведность, благочестие, кротость, смиреномудрие¹. Сии-то кости у меня сокрушены, потрясены и повреждены². У святых же Своих, Господи, Ты хранишь все кости их, и ни одна из них не сокрушится (Пс. 33, 21), даже если и сокрушены тленные кости Твоих мучеников. *Исцели мя, Господи, яко смятошася кости моя и душа моя смятеся зело*. Ибо я вижу, что пришел час разлучения души моей, время мое кончилось, конец приблизился, старость подоспела, лето мое на исходе и к жатве я подошел: жнец мой спешит, показывает серп, заносит секиру, время вырубki назначено, *и душа моя смятеся зело*. Вижу, что я не только не

¹ Ср. у свт. Григория Нисского: «Пророк прибегает к милосердию, причину в себе худого приписывая не столько произволению, сколько немощи Естества... Какая же это немощь? Из мест своих вышли *кости* мои, разорвалась взаимная между ними связь. Костями же называет целомудренные помыслы, поддерживающие собою душу». Творения святого *Григория Нисскаго*, ч. 2. М., 1861, с. 199.

² Согласно толкованию Е. Зигабена, «под костями можно разуметь силы и способности ума, которыми он сопротивляется испытаниям» (*Е. Зигабен. Толковая Псалтирь*, с. 46).

исправился, но ежедневно преуспеваю в худших делах, *и душа моя смятется зело*. Вижу, как вор приближается и спешит похитить меня из сей жизни, *и душа моя смятется зело*. Созерцаю исход из сей жизни к будущей и долг, но не имею необходимого для пути, *и душа моя смятется зело*. Вижу, как приблизился займодавец, чтобы поймать меня. Вижу, что льготный срок окончился и угрожает мне нищетой. Вижу, как описчик¹ потрясает передо мной долговой распиской и узы мои уже скрежещут. Вижу многих обвинителей и ни одного защитника, *и душа моя смятется зело*. Я содрогаюсь и смущаюсь, трепещу и потрясаюсь и не знаю, что делать: просить ли продолжения жизни? Но боюсь, как бы не преумножить грехов и не уйти из сей жизни совсем неготовым. Каким же образом я буду взирать на Судию? Не ведаю; но вижу, что беззакония мои достигли предела. Злодей не перестает тяготить меня; враги не отступают с поля битвы, брань собственной моей плоти не перестает возмущать меня, злые помыслы никак не умолкают.

И Ты, Господи, доколе? (ст. 4) Что пророк имел в виду, не сказано, но с высоты уныния и скорби нечто страшное и дерзновенное возжелал сказать Богу, но сдержал себя и не дерзнул произнести таковое, но лишь произносит: *и Ты, Господи, доколе?*² Вот, Владыко, Ты знаешь все мои несча-

¹ λογοθέτης (казначей) — в церковной традиции этим словом иногда называются бесы (см. *Lampe G. W. H. A patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1996, p. 807).

² Ср. толкование Е. Зигабена: «*И ты, Господи, доколе*: Это голос не человека, ропщущего на Бога, а человека, томимого скорбями. <...> К тем, которые бывают искушаемы от своих собственных грехов, Господь не тотчас поспешает на помощь, по великому Своему смотрению. *Во время*, говорит, *благоприятно услышах тя*. Напротив, к тем, которые бывают искушаемы по причине козней лукавого, Господь скоро спешит со Своею всеильной помощью» (Е. Зигабен. Толковая Псалтирь, с. 46).

ствия, беды и страдания. Ты видишь всю вражду против меня, видишь плоти моей страстное разжение и восстание, видишь, как разбойники нападают; видишь, как лета мои быстро протекли и сила ослабела. Посему, Господи, доколе Ты не сжалишься надо мною? Доколе не защитишь? Как долго будешь презирать меня? Как долго будешь медлить? Доколе не наказываешь, доколе не помилуешь и не избавишь меня? Хотя я и достоин всяческого отвержения, но по милости Твоей да сподоблюсь я оставления [грехов]. Ибо презрение Твое ведет нас к окончательному падению¹. Так помышляя, пророк в унынии взывает к Богу, но сдерживает себя, чтобы не явиться богоборцем, и наконец, после всего, с еще большей силой в молитве обращает свою мысль к Богу и говорит:

Обратися, Господи, избави душу мою, спаси мя ради милости Твоея (ст. 5). Сообразно со свойствами Владыки пророк выше говорил: *помилуй мя, Господи, исцели мя*. Затем продолжает: *обратися, как пастырь, как наставник, избавь меня, как крепкий; спаси мя ради милости Твоея*, а не ради моих дел, ибо они злы; не ради слов моих, ибо они тщетны, но *спаси мя ради милости Твоея*. Владыко! Если Ты захочешь судиться со мной, то я сам произношу над собой суд и признаю себя достойным смерти. К милости Твоей я прибегаю, ничего не имея прибавить от своих дел. Лишь милости прошу у Тебя, не требуй от меня уплаты за нее. Никто никогда не покупает милость, но получает ее как дар. Посему *спаси мя ради милости Твоея*. Вспомни слова

¹ Ср. у свт. Григория Нисского: «Решительную минуту жизни нашей предупреди обращением души моей, чтобы застигшая смерть не сделала бездейственным всякого средства к излечению. Ибо в смерти никому не будет уже возможности болезни, причиненную ему грехом, излечивать памятованием о Боге; потому что исповедь имеет силу на земле, а во аде сего нет» (Творения святого Григория Нисского, ч. 2, с. 199–200).

Свои, которые Ты изрек в Святых Писаниях: *прилежит помышление человеку прилежно на злая от юности его* (Быт. 8, 21); вспомни, Владыко, *яко персть есмь* (Пс. 102, 14). Вспомни, *яко человек суете уподобися* (Пс. 143, 4); вспомни, *яко не оправдится пред Тобою всяк живой* (Пс. 142, 2). Вспомни: *аще беззакония назириши Господи, Господи, кто постойт* (Пс. 129, 3)? Вспомни: *кто бо чист будет от скверны? Никтоже, аще и един день жития его на земли* (Иов. 14, 4–5). Вспомни, *яко в беззаконии зачат есмь, и во гресех роди мя мати моя* (Пс. 50, 7). Помни, что и самое небо не чисто пред Тобою (Иов. 15, 15), даже воинства Ангелов не беспорочны пред лицом Твоим, если и с неба некоторые спали из-за греха своего. Посему *спаси меня*, нуждающегося в Твоей милости. Если Ты спасешь достойного — нет в этом ничего удивительного. Если помилуешь праведного — ничего особенного в том нет, ибо он того достоин. Если Ты прославишь усердного — ничего в этом не будет великого, ибо это справедливо. Но более яви на мне милость Свою, дабы во мне прославилось человеколюбие Твое¹. Потому что и врач искусный тогда только достоин похвалы и удивления, когда исцеляет неизлечимых и безнадежных. И царь благой тогда только прославляется и восхваляется, когда раздает дары не заслужившим их. Ибо Ты, Создатель, знаешь немощь нашей природы, потому что Сам облекся в нее и спас наше падшее естество.

¹ Преп. Иоанн Дамаскин, который часто цитировал преп. Анастасия, приводит такие слова в молитве на сон грядущим: «Вем бо, Господи, яко недостоин есмь человеколюбия Твоего, но достоин есмь всякого осуждения и муки. Но, Господи, или хочу, или не хочу — спаси мя. Аще бо праведника спасаеши, ничтоже велие; и аще чистаго помилуеши, ничтоже дивно: достойни бо суть милости Твоя. Но на мне грешнем удиви милость Твою, о сем яви человеколюбие Твое, да не одолеет моя злоба Твоей неизглаголанной благодати и милосердия; и, якоже хочеши, устрой на мне вещь».

Посему ныне *спаси мя ради милости Твоея*. Да не победит моя злоба Твоего милосердия, да не одолеет мое нерадение Твоего непобедимого человеколюбия. *Не вниди в суд с рабом Твоим* (Пс. 142, 2), ибо если Ты захочешь судиться с нами, то у всех заградятся уста, не находя ничего в свое оправдание. Как можем мы исповедать всю меру благодеяний, явленных на нас по неизъяснимой Твоей благости? Ты из небытия привел нас в бытие, размножил, уберег, возрастил и все покорил под наши ноги (Пс. 8, 7). Потом Ты искупил нас, заблудших, Своей кровью, взыскал нас, погибших, и понес на Своих раменах; одел нагих, обогатил нищих, сделал нас сынами, братьями, наследниками и сонаследниками Божиими. Что же можем мы сказать после всего этого в свою защиту? Ничего. Посему *не вниди в суд с рабом Твоим* и не прибавляй к грехам нашим Своих угроз, но отврати лице Твое от беззаконий наших (Пс. 50, 14) и не поставляй Свою праведность мерилom наших дел. Но, Человеколюбче, обратись и сделай так, чтобы Твоя милость перевесила бремя грехов: презри тяжесть вольных наших согрешений и превзойди своей милостью множество наших беззаконий. Спаси нас Твоей милостью, которой спаслись все, стремящиеся ко спасению. Я мог бы привести в пример Моисея, но и он был не безгрешен, как засвидетельствовало Писание. Мог бы упомянуть и об Аароне, и о Давиде или о самом верховном и великом Апостоле Петре — но и они не были безгрешны и беспорочны. Посему прошу Тебя, спаси меня верою, а не делами, дабы и для меня, Человеколюбче, Ты изрек сии слова: *вера твоя спасла тебя, иди с миром* (Лк. 7, 50). Владыко! Ты никому не сказал из тех, которым даровал прощение: твои дела спасли тебя, потому что *вся наша правда* пред Тобой, *якоже порт жены нечистыя* (Ис. 64, 6). Поэтому вновь повторяю сии слова: *спаси мя ради милости Твоея. Милость Твоя поженет мя* (последует за мной) *вся дни живота моего* (Пс. 22, 6). Пусть Твоя милость последует за мной, беглым рабом, который

постыдно от Тебя убегает и постоянно стремится ко греху. Пусть милость Твоя сопутствует мне, препятствует ногам моим [вступать на путь неправды], удилами и уздою обуздывает меня, если я не пойду к Тебе, ибо *Ты еси Бог, творяй чудеса Еоин* (Пс. 71, 18). Посему и на мне *удиви милости Твоя, спасающа и уповающа на Тя* (Пс. 16, 7), — ведь Ты даруешь милость более, нежели мы просим и надеемся получить.

Владыко! Некогда приступил к Тебе должник, который занял у Тебя десять тысяч талантов и просил лишь немного потерпеть (Мф. 18, 24). Но Ты, по человеколюбию Своему, вовсе простил ему (хотя он и не сумел воспользоваться Твоим прощением, не простив злобно брату своему его долга). Обратился к Тебе, стыдясь, блудный, [желая] стать одним из наемников Твоих, а Ты сделал его сыном и наследником (Лк. 15, 19). Попросил Тебя разбойник только помянуть его во Царствии Твоем, и Ты весь рай ему даровал (Лк. 23, 42). Приступила к Тебе блудница, с одним лишь плачем, ничего не прося, и получила несравненно более того, на что [тайно] надеялась и чего искала (Лк. 7, 48). Петр некогда заплакал, прося прощения, — Ты же сделал его хранителем Своей Церкви и Царства Небесного. Ибо таково у Тебя свойство: в предельно отчаявшихся, в не имеющих надежды на спасение, в тех, которые достигли самого дна ада во грехе, — в них являть величие Своего человеколюбия. Посему я вновь говорю и не перестану повторять: *спаси мя ради милости Твоея*.

Яко несть в смерти поминаяй Тебе, во аде же кто исповестся Тебе (ст. 6)?¹ Посему я спешу, посему трепе-

¹ Не исключая понимания *смерти* как кончины жизни, Е. Зигабен приводит и такое истолкование этого стиха: «*Смертью* здесь пророк называет грех, т. к. он есть виновник смерти; ибо сначала явился в мире грех, а за ним уже явилась и смерть, как его след-

щу, посему напрягаю силы, достоверно зная, что если настигнет [меня] конец жизни моей, то во аде никак мне не принести покаяние. Ибо нет во аде покаяния, нет по смерти прощения, нет во гробе оставления [грехов]. Наша жизнь подобна торгу: как только торг прекратится, никто не может там что-либо купить. Если поприще прекращено, то никто не подвизается на нем и не получает венков. После того как спускается ночь, ни рыночная площадь, ни прибыль не видны. Послушай, что говорит Писание о всяком человеке, завершающем жизненный путь: *Смерть мужу покой, его же путь сокровен есть: затвори бо Бог окрест его* (Иов. 3, 23). Там, где Бог затворил, — как возможно покаяние? Сия жизнь — жизнь труждающихся, та — увенчанных венком. Сия жизнь — явление Божьего человеколюбия, та — истинного правосудия. Посему *спаси мя ради милости Твоя, яко несть в смерти поминаяй Тебе, во аде же кто исповестся Тебе?* Кто? Никто. А потому хорошо заранее готовить себя к тому [грядущему] путешествию, запасаясь на путь всем необходимым, дабы то ночное и темное время не застало нас неготовыми, как неразумных дев. Зная это, и другой мудрец заставляет нас подняться, побуждает к рвению и говорит: *уготовляй на исход дела твоя, и уготовися на село* (Притч. 24, 27). Селом я называю человеческую жизнь, ибо *всяка плоть сено и всяка слава человек яко цвет травный* (Ис. 40, 6). — *Уготовляй на исход дела твоя*, потому что человек, *яко трава дние его* (Пс. 102, 15), и *уготовися на село*, ибо *яко цвет сельный, тако оцветет* (Пс. 101, 12), опадет, и иссохнет, и *восстанет на глас птицы* (Еккл. 12, 4) всякая трава, то есть *во гласе архангелове и последней трубе* (ср. 1 Кор. 15, 52;

ствие. Итак, — говорит пророк, — тот, кто творит грех, в то же самое время не помнит уже о Боге, как бы опьяненный от этого греха и ослепленный им» (Е. Зигабен. Толковая Псалтирь, с. 47).

1 Фес. 4, 16) всякая плоть восстанет из мертвых. И вновь сказано: *поминай последняя твоя и во веки не согрешишь* (Сир. 7, 39). Пророк всегда помнит о *последних своих*, всегда имеет страх о том страшном часе и непрестанно в умилении проводит ночи, плача и рыдая.

Посему и прибавляет: *утрудихся воздыханием моим, измыю на всяку ночь ложе мое, слезами моими постелю мою омочу* (ст. 7), достоверно зная, что *сеющие* на земле слезные капли из очей в радости *пожнут* небесную траву. *Ходящии хождуху и плакахуся, метаящи семена своя: грядуще же приидут радостию* в воскресении, *вземлюще рукояти* (снопы) *своя* (Пс. 125, 5–6)¹. Ибо как водою и духом мы возрождаемся в крещении, так водою слез, огнем и жаром умиления мы вновь обновляем свое крещение, очищаемся и становимся причастниками Святого Духа. Потому ни крещение, ни истинное слезное умиление² никогда не дается без содействия Святого Духа. И не удивляйся тому, что часто в самый час крещения рождается в нас умиление. Ведь мы получаем, будучи еще младенцами, в крещении благодать и отпущение, но, возрастая в грехах, мараем и угашаем эти [дары]. Слезам же до старо-

¹ Ср. толкование преп. Исаака Сирина: «Страдания, в настоящем веке переносимые за истину, не идут в сравнение с утешением, какое уготовано страждущим за доброе. Как за сеющими в слезах следуют рукояти (снопы) радования (Пс. 125, 5–6), так и за злостраданием ради Бога последует радость». Творения иже во святых отца нашего аввы *Исаака Сириянина*. М., 1993, с. 277).

² Об истинном и ложном умилении пишет преп. Иоанн Лествичник: «Истинное умиление есть болезнование души, которая не возносится и не дает себе никакого утешения, но ежечасно воображает только исход свой из сего мира и от Бога, утешающего смиренных иноков, ожидает утешения как прохладной воды. < ... > От ложного умиления рождается возношение, а от истинного — утешение» (Преп. *Иоанн Лествичник*. Лествица. СПб., 1996, с. 90–91).

сти и до последнего вздоха мы можем ежедневно вновь креститься и очищаться¹, как говорится далее в псалме. Пророк произносит:

Смятеся от ярости око мое, обетшах во всех вразех моих (ст. 8). То есть я осквернился, закоснел и состарился во грехах. Именно это означает сказанное: *Обетшах во всех вразех моих*. Но смотри, после той затяжной, закоренелой в грехах болезни, проведя жизнь во всяком беззаконии, пророк не отчаялся, не перестал надеяться на милость Божию. Он не позволил себе впасть в легкомыслие, но спасся умилением, очистился слезами, оправдался исповеданием. Все это мы можем делать и в глубокой старости, в последних сединах: плакать, стенать, исповедовать грехи, молиться. Слушай же, что от всего этого с нами происходит. Пророк сказал, что *обетшах во всех вразех моих*, но затем, укрепившись покаянием и умилением, заступлением и оставлением грехов, ощущая дерзновение и просвещение, наконец, со властью запрещает своим врагам и говорит:

Отступите от мене, вси делающие беззаконие (ст. 9). Прекратите, устыдитесь, удалитесь, потому что услышал Господь моление мое в старости. *Услыша Господь глас плача моего, Господь молитву мою прият. Да постыдятся и смятутся вси врази мои; да возвратятся и устыдятся зело*

¹ О крещении слезами говорили многие православные подвижники (преп. Макарий Египетский, преп. Иоанн Лествичник, преп. Иоанн Кассиан Римлянин и особенно преп. Симеон Н. Богослов). Ср., например, у преп. Иоанна Лествичника: «Источник слез после крещения больше крещения, хотя сии слова и кажутся несколько дерзкими. Ибо крещение очищает нас от прежде бывших зол, а слезы очищают грехи, сделанные и после крещения. Крещение приняв в младенчестве, мы все осквернили его, а слезами снова очищаем его. И если бы человеколюбие Божие не даровало нам оных, то поистине редки были бы и едва обретались бы спасающиеся» (Преп. *Иоанн Лествичник*. Лествица. С. 87).

вскоре (ст. 9–11). Увидел ли ты силу слез? Увидел ли плод исповедания грехов? Увидел ли закоренелость во всяком грехе и возрождение? После этого не говори мне: я стар, немощен, обветшал, всякий грех стал привычным для меня, и потому не в силах больше соблюдать заповеди Божии. Не говори мне ничего подобного, не оправдывайся в грехах. Если же оправдываешься, Я тотчас тебе покажу, что если только захочешь, то в глубокой старости более, чем в юности, ты можешь сохранить заповеди Божии. Дай на мой вопрос правдивый ответ: кого Писание называет блаженными, когда говорит: *Блажени нищие духом, яко тех есть Царствие Небесное* (Мф. 5, 3)? Ты скажешь: всех простых умом и смиренных. А когда же наш образ мысли более смиренен — в юности или в старости? Неужели не очевидно, что в старости? Ибо юности свойственна спесь. — *Блажени плачущи, яко тии утешатся* (Мф. 5, 4). Скажи же мне теперь, кто к плачу и слезам более подвижен, юноша или старец? Очевидно, что старец. — *Блажени кротцыи* (Мф. 5, 5). Но не все ли мы признаем, что юность более пылка и скоро на гнев, старость же более кротка? Очевидно, что если ты проследишь далее, то найдешь, что старость более содействует тебе к [исполнению] всякой заповеди Божией, нежели юность. Ибо в юности и вожделение нас разжигает, и пламя любви к наслаждениям нападает, и большинство страстей увлекает — и тщеславие, и сребролюбие, и чревоугодие, и памятозлобие, и ненасытная жадность. Как между двумя борцами бывает то, что если один из них начинает ослабевать, то другой непременно делается гораздо более сильным, так должно рассуждать о душе и о теле, когда желания и силы телесные стареют и ослабевают. Если душа пожелает, она получит крепость и силу к хранению заповедей Божиих и особенно к умилению и слезам. Я говорю о слезах, проливаемых по Богу. Есть слезы естественные, которые мы проливаем по умершим, и есть слезы бесовские, которые изливают некоторые из тщеславия или от

какого-либо вожделения бесовского. Бывают слезы от пьянства и наслаждения многосочной пищей. Но бывают слезы и очистительные, которые рождаются от страха Божьего, от воспоминания о смерти и о наказании. Если в этих слезах мы помедлим и потрудимся, то достигнем слез духовных, в которых уже нет страха, но пламенное желание к Богу, благодаря утешению, просвещению и радости, которые бывают плодами Святого Духа¹.

Таковые слезы излил из божественного желания к Богу тот, кто сказал: *прильне душа моя по Тебе* (Пс. 62, 9), и в другом месте: *Разжжеся сердце мое, и утробы моя изменишася. Боже сердца моего, и часть моя, Боже, во век* (Пс. 72, 21, 26), ибо *желает и скончается душа моя во дворы Господни: сердце мое и плоть моя возрадовастася о Боже живе* (Пс. 83, 2–3). Душа псалмопевца имела такое желание и слезы к Богу, что *имже образом желает елень на источники водныя, сице желает душа моя к Тебе, Боже наш* (Пс. 41, 2). Быть может, эти изречения знакомы многим из нас. Но что пользы из сего? Ведь не о сокровище мы говорим, сокрытом в бездне, и не об образе, изредка встречающемся разве что в пустынях у варваров. Но мы говорим вам о сокровище, которое дается нам внутрь сердца Христом, сказавшим: *Царствие Небесное внутрь нас есть* (Лк. 17, 21), то есть о Духе Святом, Который рождает в нас умиление и слезы, [ведя] к отпущению грехов, возрождению и искуплению.

Сколь велика сила слез, проливаемых по Богу, сколь велико действие их! Свидетельствуют о сем в Ветхом Завете

¹ См. у преп. Иоанна Лествичника: «Многие из отцов говорят, что значение слез, особенно у новоначальных, темно и неудобопостижимо и что они происходят от многих и различных причин: от естества, от Бога, от неправильной скорби и от скорби истинной, от тщеславия, от блудной страсти, от любви, от памяти смерти и от многих других побуждений» (Лествица, с. 91).

те Ниневитяне¹, Езекия², Навуходоносор³ и Манассия⁴. В Новом Завете — Петр, умиловивший слезами Бога и [от греха своего] отречения исцеленный; блудница, слезами человеколюбивого Бога привлекавшая и отпущение содеянных прегрешений получившая. Несказанна глубина, необъятна широта, полнота и бездна щедрот Божиих. Если Манассия покаянием получает спасение, то кто же после сего из кающихся всей душой не спасается? К чему говоришь: я совершил блуд, прелюбодеяние, убийство, в беззаконии состарился и потому не могу спастись? Зачем произносишь такие слова? Если Манассию Бог в покаянии принял, то дерзаю сказать, что примет и дьявола, кающегося всей душой. Согрешил ли кто так, как Манассия согрешил? Пятьдесят два года весь народ Израильский служил и поклонялся идолам, и сколько тысяч народа умерло в те пятьдесят два года и отошло в погибель? За все их беззакония царь Манассия должен был принять на себя осуждение. Но и такое множество грехов не превозмогло человеколюбия Господа. Древние историки повествуют⁵, что Манассия, царь Израильский, был захвачен в плен халдеями, увезен в Вавилон Персидский и заточен царем персов в медный вол. Находясь внутри, Манассия помолился со слезами, и тогда по повелению человеколюбивого Бога медный вол распался, Манассия вышел и был сохранен Ангелом Божиим, [который возвратил его] в Иерусалим, где он и закончил свои дни в покаянии и исповедании грехов. Смотри, как неизреченна бездна щедрот и милости Единого благого и человеколюбивого Бога, даром спасающего и милующего всех к

¹ Ин. 2, 6.

² Ис. 38, 2.

³ Дан. 4, 31.

⁴ 2 Пар. 33, 13.

⁵ См., например, у Иосифа Флавия в «Иудейских древностях» (10, 4).

Нему прибегающих. Воистину даром! Ибо что, скажи мне, принес Манассия Богу, равное тому, чтобы оправдаться за осуждение и гибель тех десятков тысяч душ, доведенных до безумия и навечно осужденных в геенну? Ничего. Но он прибег к Богу, обратился к щедротам Божиим, за что и был удостоен Его человеколюбия.

Если желаешь, я приведу тебе еще рассказы из истории, побуждающие нас к покаянию и обращению к Богу. Климент Александрийский пишет об Иоанне Богослове следующее¹: во время своей [апостольской] проповеди Иоанн, ученик Христов, пришел в некое место провинции Асия и нашел там одного юношу, наделенного [от природы] красотой, силой и статностью. Полюбив его за [благородство] души, Иоанн наставляет его на путь истинной веры. И когда юноша убедился в вере, Иоанн приводит его к епископу того города для оглашения и говорит: «Сего мужа я препоручаю тебе, о епископ, засвидетельствовав [о нем] перед Богом и всей этой Церковью». Сказав сии слова, Иоанн удалился в другие селения, возвещая проповедь веры. Епископ же, приняв отрока, наставлял его и оглашал [учением веры]; оберегал, обучал, заботился; и уже через некоторое время крестил его, и он стал христианином. Когда же оградил его крещением и утвердил в вере, то не стал более повторять ему прежних наставлений. И вот, как только отрок получил свободу поступать без присмотра, его призывают к себе некие возмутители, пагубные, испорченные и зложелательные мужи, и, сперва роскошными пиршествами, корчемницами и блудилищами, а потом кражами и грабежами приводят его к гибели. В конце концов завели его в горы и, как самого крепкого и сильного, поставили своим главарем,

¹ Рассказ о Апостоле Иоанне Богослове содержится в сочинении Климента Александрийского «Какой богач спасется» (42). Он приведен также в «Церковной истории» Евсевия Кесарийского (3, 23) со ссылкой на Климента.

пробудив в нем всю беспощадность и бесчеловечность, всю ненависть, страх и безбожие. Затем много лет они разбойничали. Когда же Иоанн Богослов вернулся в Эфес, то при всех сказал епископу: «Приведи ко мне, о епископ, то, что я отдал тебе на сохранение, засвидетельствовав пред Богом и всей вашей Церковью». Епископ удивился словам Иоанна, полагая, что он требует вернуть какое-то имущество. Иоанн, увидев, что епископ находится в недоумении, сказал: «Приведи ко мне, о епископ, юношу, которого я доверил тебе как хранящему веру». Епископ, услышав [такие слова], стонет из глубины души, затем плачет, сказав Иоанну: «Он умер». Иоанн спросил епископа: «Как и какой смертью?» Епископ ответил: «Он умер душевной смертью, ибо сделался злым губителем. В конце концов он стал ужасным разбойником». На это Иоанн ответил епископу: «Хорошо же я сделал, что доверил тебе, о епископ, на хранение детскую душу, как пастырю овец Христовых. Дайте мне коня и проводника, пусть он отведет меня к юноше». И тут же Иоанн, прямо у церкви, не мешкая вскочил на коня и погнал его, не задумываясь, на поиски заблудшей овцы. Достигнув горы, где находился притон разбойников, Иоанн был задержан стражниками, но, не прекослова и не смущаясь, взывал: «Для того я и пришел, чтобы вы отвели меня к вашему главарю». Тот же стоял вооруженным, но, как только увидел, что это Иоанн идет к нему, от стыда обратился в бегство. Иоанн же, словно забыв о старости, не медля пустился за отроком в погоню, говоря: «Чадю! Зачем убегаешь от своего отца? Зачем причиняешь мне боль? Сжался надо мной, странником, нагим, немощным и убогим старцем. Остановись, не бойся: есть у тебя надежда на спасение. Я за тебя отвечу. Я душу свою за тебя положу, как Господь за нас [положил Свою душу]. Не бойся, чадю, остановись. Поверь мне: меня послал Христос, чтобы принести тебе отпущение грехов. Я за тебя претерплю смерть. На мне пусть будет кровь, проли-

тая тобой. Пусть на меня, на мою выю ляжет бремя твоих грехов». Тогда юноша остановился, бросил оружие, дрожа и одновременно горько рыдая. Подойдя, он бросился к Иоанну на грудь, будучи не в силах произнести ни слова в свое оправдание из-за слез, только показывал правую свою руку, которая была еще окровавлена. Иоанн же лобызал своими устами десницу разбойника, как будто уже омытую слезами, и не отошел от него прежде, чем не привел отрока с собой в Церковь, представляя всем пример истинного покаяния и победный знак зримого воскресения.

А о том, что рассказанное нами воистину достоверно, свидетельствует и разбойник, распятый на кресте (вместе со Христом), спасенный словом веры; свидетельствуют и другие многочисленные злодеи, спасшиеся покаянием, среди которых из родившихся в нашем веке при Маврикии, императоре христиан, был в пределах Фракии некий начальник разбойников, дикий и бесчеловечный. Был он таков, что даже дороги сделал там непроходимыми, и многие из воинов пытались захватить его, но не смогли. Услышав о нем, божественнейший император Маврикий послал к нему с неким юным отроком свой крест со словами: не бойся. Разбойник сими словами императора при содействии благодати Божией так был тронут, что оставил разбойничий обычай, с кротостью агнца пришел и с раскаянием припал к ногам императора.

Немного дней спустя разбойник впал в жестокую болезнь и был положен в лечебницу, называемую Сампсоновой. Там, приняв немного вина, он погрузился в глубокий сон, потом, пробудясь от сна и придя в себя, застигнутый ночью, почувствовал усилившуюся болезнь и обратился к всещедрому Богу, со слезами исповедуясь и прося оставления своих грехов такими словами: «Владыко Человеколюбче! Я не ищу у Тебя ничего странного; ибо как на одном из разбойников, бывших до меня, так и на мне яви милость Свою и прими сей мой предсмертный плач, кото-

рый я изливаю на ложе. И как те, которые пришли в одиннадцатом часу, не сделав ничего достойного награды (однако получили ее), так и мои прими малые слезы, очищая и крестя меня в них. Предсмертное прощение вмени мне вместо крещения и не требуй от меня большего. Ибо нет у меня времени, когда уже и приставники мои приблизились. Не противоборствуй мне, не попирай¹ то благое, что есть во мне. Беззакония мои настигли меня, предварив вечер [моей жизни], долги мои несказанно велики. Но как Ты принял горький плач Апостола Петра, так и меня прими, Человеколюбче. Я проливаю эти слезы на рукописание моих грехов, и губой милосердия Твоего отри погрешности мои, не имеющие себе равных».

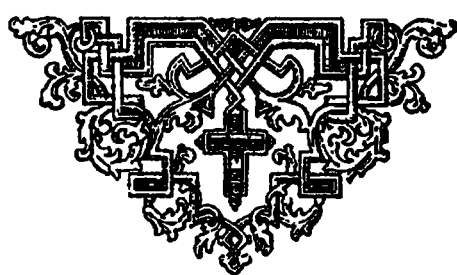
Подобным образом в течение многих часов исповедовался разбойник и, отерев собственным платком слезы, испустил дух, как рассказали лежащие рядом с ним. Врач же некий, надсматривавший над той странноприимницей, заснув в своем доме, увидел во сне, как в тот самый час, в который скончался разбойник, множество муринов пришло к его постели с огромным числом хартий, в которые были вписаны грехи разбойника. Потом пришли два светоносных мужа, которые принесли с собой весы. Когда мурины бросили все рукописания [грехов] разбойника на одну чашу, то другая поднялась высоко. Тогда светоносные Ангелы промолвили: «Неужели здесь мы ничего не найдем?» И говорит один другому: «Что мы можем тут найти? Еще не прошел десятый день, как он перестал убивать и разбойничать. Что же мы ищем у него доброго?» Во время этой беседы Ангелы стали ощупывать его постель: не найдут ли и они что доброе? И, найдя лишь один платок, которым разбой-

¹ Здесь употреблен глагол *σπιβόρεω*, который встречается только у преп. Анастасия и означает «попирать», «обращаться с презрением» (*Lampe G. W. H. A patristic Greek Lexicon. Oxford, 1996, p. 1303*).

ник утирал слезы, один из Ангелов говорит другому: «По истине здесь был только один платок, омоченный его слезами. Но давай бросим его на другую чашу весов, а вместе с ним и [положим] человеколюбие Божие, и посмотрим, что из этого произойдет». И как только они бросили платок в пустую чашу весов, она стала тяжелой, и рассыпались все рукописания, бывшие в другой чаше. Тогда Ангелы воскликнули в один голос: «Победило человеколюбие Владыки» — и, взяв душу разбойника, унесли ее с собой. Мурины же со стыдом разбежались. А врач от видения сего тотчас пробудился от сна, надел свой плащ и немедленно пришел в странноприимный дом. И, подойдя к постели разбойника, он нашел тело его еще не остывшим, а душу уже отшедшей ко Господу. На глазах его лежал платок, полный слез. И, узнав от лежащих рядом о том, что разбойник принес Богу покаяние, взял платок, отнес его к благочестивейшему императору, показал ему и поведал о том, что он увидел во сне, и о том, что услышал от лежащих рядом с разбойником, сказав императору: «Возблагодарим Бога, благочестивейший государь! Мы слышали о разбойнике, который был спасен исповеданием [грехов] при кресте Небесного Царя, теперь же мы видим разбойника, спасенного исповеданием [грехов] во время твоего царствования».

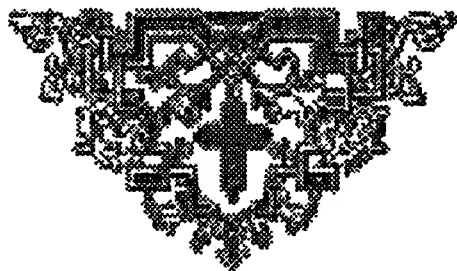
Выслушав все сие, поверим этому рассказу как истинному. Однако лучше предварить страшный час смертный и приготовить себя покаянием. Скажи мне, сколько таких, которые внезапно похищаются [из сей жизни], не имея возможности ни слова промолвить, ни слез пролить, ни завещания исполнить? Кто же тебя уверил, что ты в предсмертный час найдешь столько слез, чтобы принести их Богу, сколько принес оный разбойник? Посему не будем ждать и откладывать исповедание Богу [своих грехов] на смертный час, но лучше *предварим лице Его во исповедании* (Пс. 91, 2). Сие написал я вам не для того, чтобы внести в ваши души расслабление, но чтобы еще более пробудить вас [к

покаянию], — и не для того, чтобы сделать вас беззаботными, но ревностнейшими, дабы, усердно подвизаясь на поприще постов и получив победные венцы, мы сподобились отпущения грехов и Царствия Небесного благодатию и человеколюбием Господа нашего Иисуса Христа, с Которым слава Отцу со Святым и животворящим Духом, ныне, и присно, и во веки веков. Аминь.



**ПРЕПОДОБНЫЙ
АНАСТАСИЙ
СИНАИТ**

**СЛОВО
О СВАТОМ СОБРАНИИ
И О ТОМ,
ЧТО НЕ СЛЕДУЕТ СУДИТЬ
И ПАМАТОЗЛОБСТВОВАТЬ**



Перевод М. В. Никифорова



СЛОВО О СВЯТОМ СОБРАНИИ И О ТОМ, ЧТО НЕ СЛЕДУЕТ СУДИТЬ И ПАМЯТОЗЛОБСТВОВАТЬ*¹

Благослови, Отче.

Все Божественное Писание, исполненное благодати Святаго Духа, непрестанно побуждает нас к соблюдению заповедей Божиих. Особенно же к этому нас призывает увещание пророка Давида, ежедневно воспеваемое в псалмах. Ибо книга псалмов воспитывает благочестие, наставляет в вере, учит целомудрию, ведет к страху Божию, повествует о наказании, умилении, воздержании, покаянии, сострадании, любви Божьей, о перенесении скорбей, чистоте, долготерпении, посте и добрых делах. Прилежание и усердие в молитве и чтении Божественного Писания — мать всех добродетелей. По молитве мы получаем исполнение всякого проше-

* Перевод выполнен по изданию: ΦΙΛΟΚΑΛΙΑ ΤΩΝ ΝΗΠΤΙΚΩΝ ΚΑΙ ΑΣΚΗΤΙΚΩΝ 13Α. «ΤΟ ΒΙΖΑΝΤΙΟΝ», ΦΕΣΣΑΛΟΝΙΚΗ, 1998. Σ. 386–413. На русском языке «Слово» было известно во фрагментах: Поучение о благоговейном молении в храме и достойном причащении Св. Тайн / Пер. прот. С. Серафимовича // Воскресное чтение. 1842/43. Т. 6. № 42. С. 363–364; Поучение о том, что не должно осуждать / Там же. 1858/59. Т. 22. № 9. С. 83–84; Против тех, которые без благоговения приходят в церковь / Пер. прот. Т. Пасхалидиса // Там же. 1859/60. Т. 23. № 48. С. 505–506.

¹ Словом «собрание» (σύναξις) в святоотеческой письменности часто называется Божественная литургия.

ния и всякий дар от Бога. В собраниях, сказано, *благословите Бога* (Пс. 67, 27), и *Посреди собрания воспою Тебя* (Пс. 21, 23). Посему пророк, как бы от лица Бога, настоятельно внушает нам иметь непрестанное к Богу прилежание и усердие, говоря: *Научитесь и познайте, что Я Бог* (Пс. 45, 11)¹. Ибо без усердия и прилежания в молитвах и чтении Божественного Писания невозможно ни получить исполнения прошений, ни истинно познать Бога.

Если кто-нибудь зачастую долгое время проводит ради овладения каким-либо из земных искусств, чтобы наконец достичь желаемого, то насколько усерднее должен постигать [искусство жизни] в Боге тот, кто желает преуспеть в познании Бога и в благоугождении Ему: он должен жарко и пламенно, вплоть до конца жизни, устремлять к Нему свою душу. Разве ты не видишь, как обладающие временной и преходящей властью, улучив благоприятное время, мечутся и сталкиваются друг с другом, теснимые, как огнем, гордыми своими помыслами? Каждый из них говорит: «Какое благоприятное время для меня! Как я силен! Как много у меня в подчинении и послушании! Как хорошо идут у меня житейские дела! Я буду богат, обустроен, огражден, буду грабить и расширять [свое могущество], буду впереди всех, прежде чем пройдет мое время. Не буду ожидать [конца], не буду тревожиться, ибо не знаю, что принесет завтрашний день». Большинство людей подпадают под власть таких помыслов, когда [постоянно куда-то] спешат, задыхаясь в искушениях и житейских заботах и не достигая цели. Они совсем не заботятся о душе, о смерти, о наказании, о суде.

Но и мы почти ничего не знаем о себе и обольщаемся. И если бы только одно это, меньшим было бы зло: но и

¹ Слав.: *Упразднитесь (σχολάσατε) и разумейте, яко Аз есмь Бог*. Глагол *σχολάζω* (иметь досуг, отдыхать; посвящать досуг, заниматься чем-л., ср. рус.: удосуживаться) в данном контексте лучше перевести как «научиться».

друг с другом мы враждуем, бранимся, друг другу строим козни и завидуем, клеветаем и насмехаемся, и никто из нас не задумывается о своих грехах, никто не заботится о своем бремени, но прегрешения ближнего нашего мы рассматриваем со всей тщательностью; до шеи полны мы грязи, и никак мы об этом не печемся. Вплоть до старости мы радеем о других, но свое собственное зло даже в самой старости не исследуем. Мельчайшие недостатки братьев наших мы видим, а бревна в своем глазу не замечаем. Мы сгибаемся до конца под бременем своих грехов, а занимаемся недостатками других и никого не стыдимся; никого не щадим, никого не боимся, но всех угрызаем, всех пожираем: малых и великих, виновных и невинных, священников и учителей наших, наставников, увещателей и назидателей. А потому гнев Божий приходит на нас, потому мы подвергаемся наказанию и предаемся всяким скорбям и обстояниям из-за одержавшего нас окаменения.

Велико ослепление наше, велико легкомыслие, велика беспечность. Нет у нас умиления, нет страха Божия, нет ни исправления, ни покаяния, но весь наш ум пребывает в пороке, неге и опьянении. Мы часто целый день проводим на зрелищах, в пустых разговорах и остальных бесовских занятиях, не скучая, но даже забывая о пище, о доме и других необходимых делах; а в Церкви Божией, молитве и чтении не хотим и одного-единственного часа побыть пред Богом, но как от огня спешим убежать из Церкви Божией. Если чтение святого Евангелия бывает несколько продолжительнее, мы негодуем на это и бессмысленно блуждаем умом; и если священник, творящий молитвы, несколько более их продолжит, мрачнеем и бываем невнимательны. Если тот, кто приносит бескровную Жертву, немного задерживается, мы скучаем, мрачнеем и зевая. Как от судебного дела, так и от молитвы хотим поскорее освободиться; суетными делами и распутством стремимся попасть в руки дьявола. Возлюбленные! Велико несчастье наше! Ведь мы

должны располагать себя к теплоте и усердию при совершении любых молитв и молений, и преимущественно во время священнодействия Пречистых Таинств, предстоя пред Владыкой со страхом и трепетом в святом Собрании; но мы не приносим Ему ничего подобного в искреннем молении сокрушенным и смиренным умом, но вместо этого улаживаем в святых Собраниях наши тяжбы и множество наших суетных дел.

Одни помышляют не о том, с какой чистотой и каким покаянием должно приступать к священной Трапезе, а о том, в какие надлежит облечься одежды. Другие же, придя, не удостаивают себя достоять до окончания таинства, но выведывают у других о происходящем в Собрании и, когда наступает время причащения, как собаки, быстро врываются, похищают таинственный Хлеб и убегают. Иные, придя в храм Божий, ни одного часа не стоят спокойно, занимаясь пустыми разговорами и научаясь более негодным рассказам, нежели молитвам. Иные вовсе оставили тайноводство Божественной литургии, предав себя радостям плоти. Другие не стараются все свое внимание обратить на совесть и, познавая ее, очищаться от скверны прегрешений, но, нося с собой великое бремя грехов, наблюдают за красотой и лицами женщин, бессловесными своими желаниями блудливым соделывают Церковь Божию. Иные в престрашный тот час [священнодействия] заключают торговые и деловые сделки, превращая [храм Божий] в место купли и продажи. А многие, наконец, занимаются клеветой друг на друга либо на самих священников, приносящих в Собрании [бескровную] жертву. Не отличаются от таковых и некоторые из женщин, которые заодно с ними служат дьяволу: в Церкви Божией они не столько усердствуют в молитве, сколько высматривают наиболее простых душой, чтобы совратить их.

Итак, показав, что наставление сие относится ко всем, как мужчинам, так и женщинам, я возвращаюсь к исходной

теме нашего слова, с плачем рассказывая о том, насколько наше собственное легкомыслие и нерадение привело к тому, что мы сделались христианами только по названию. Ибо что может быть ужаснее, когда мы, будучи исполнены хищения, лукавства и множества других прегрешений, омывая водой лишь руки [но не душу], скверные и нечистые, приступаем к святому Телу и божественной Крови, излианной за спасение мира?

Разве ты не видишь, как Иуда, недостойно и с коварной мыслью принявший Тело Владыки, тотчас был осужден и дал в себе место лукавому? Ибо сказано: *И когда он взял кусок, тотчас вошел в него сатана* (Ин. 13, 27)¹; не презирает дьявол святой Хлеб, но обличает самого причастника, поскольку тот причастился себе во осуждение. С какой совестью, скажи мне, ты приступаешь к Святым Тайнам? С какой душой, с какой мыслью [ты подходишь к ним], имея внутри себя обвиняющую совесть? Скажи мне, дерзнул ли бы ты, неся в руках своих грязь, прикоснуться к царским одеждам? Но что я говорю — к царским? Ты и своих одежд не трогаешь нечистыми руками, но прежде умоешь и очистишь их и тогда прикасаешься к своим одеждам. Почему же ты Богу не воздаешь той чести, какую воздаешь дешевым одеждам и платьям? Скажи мне, какое же после сего ты получишь прощение? Ибо не в том только состоит благоугождение [Богу], чтобы приходить в Церковь Божию, прикладываться к божественным образам святых икон и лобызать честный Крест; и не в умовении рук водою состоит очищение, но в отвержении и омовении нечистоты греховной. Следует стереть греховные цепи исповеданием, слезами и смиренной душой и тогда только приступить к пречистым Тайнам.

¹ Так у преп. Анастасия. В синодальном переводе: *И после сего куска вошел в него сатана*.

Но, может быть, скажет кто-нибудь: не легко мне возбудить слезы, чтобы оплакать себя. Но почему? Потому, что не трудишься, не чувствуешь [своих грехов] и не помышляешь о страшном дне, суде. Даже если ты не можешь плакать, то хотя бы тяжело вздохни и опечалься, прекрати смех, отвергни высокомерие и со страхом стань пред Господом, потупив очи долу, с сокрушенным сердцем принося Ему исповедание. Разве не видишь, с каким почтением предстоят земному царю, даже и нечестивому? Они с трепетом взирают на него; подходят к нему безмолвно, без лишних движений, без суеты, в молчании и страхе. А мы в Церкви Божией поступаем как в театре или в бане: смеемся, пустословим, суесловим и только обманываем себя, думая, что находимся в Церкви.

Разве ты не знаешь, что Церковь Божия есть лечебница и пристанище? Если же ты во лечебнице остаешься больным и не получаешь исцеления, то где после этого ты получишь его? Если ты в пристани претерпеваешь бурю, то где обрешь тишину? Стойте же, братья, умоляю вас, со страхом. Стойте с трепетом в страшный час возношения [Святых Даров]. Ибо с каким расположением сердца и с каким помышлением предстоит каждый из вас в тот самый час, с таким происходит и возношение [Святых Даров] к престолу Владыки, то есть анафора. Стой пред Богом тихо, с сокрушением. Исповедай Ему грехи свои чрез священника, осуди дела свои и не стыдись, ибо *есть стыд, ведущий ко греху, и есть стыд — слава и благодать* (Сир. 4, 25)⁴. Осуди себя пред людьми, чтобы Судия вселенной оправдал тебя пред Ангелами и всем миром. Проси у Господа милости, прощения, оставления прегрешений и избавления от буду-

⁴ См. также далее: «Не будь лицеприятен против души твоей и не стыдись ко вреду твоему. Не удерживай слова, когда оно может помочь <...> Не стыдись исповедовать грехи твои и не удерживай течения реки» (ст. 26–27, 30).

щих грехов, чтобы тебе подобающим образом приступить ко Святым Тайнам и с чистой совестью причаститься Тела и Крови, дабы причащение твое послужило тебе в очищение, а не в осуждение. Послушай св. Апостола Павла: *Да испытывает же себя человек, и таким образом пусть ест от хлеба сего и пьет из чаши сей. Ибо, кто ест и пьет недостойно, тот ест и пьет осуждение себе, не рассуждая о Теле Господнем. Оттого многие из вас немощны и больны и немало умирает* (1 Кор. 11, 28–30). Видишь ли, что и болезни и множество смертей случаются из-за того, что недостойно приступают к божественным Тайнам.

Но, может быть, ты скажешь: а кто достоин [приступать к Святым Тайнам]? Вedom и мне такой вопрос. Но ты будешь достоин, только если захочешь. Признай себя грешником, отсеки себя от греха. Отступи от греха, лукавства и гнева. Покажи дела покаяния: прими целомудрие, кротость и долготерпение. Принеси от плодов праведности также и сострадание к несчастным — и ты достоин! Принеси молитву Богу с сокрушенной душой, и Он исполнит прошения твои. Если же ты не сделаешь сего, то ты всеу медлишь в Церкви. Это не мое слово, но глас Владыки: *Что говорите Мне: «Господи! Господи!» и не исполняете волю Мою?* (ср. Мф. 7, 21) — *Ибо вера без дел мертва* (Иак. 2, 20). И почему говорят, что, когда совершишь зло, нельзя молиться, нельзя медлить в Церкви Божией? Не об этом я веду речь и не от этого удерживаю вас. Но, напротив, призываю вас молиться как подобает, чтобы, приступая [к Святым Тайнам], богоприлично предстояли мы в молитве, чтобы и нам не сказал Христос, как иудеям: *Дом Мой домом молитвы наречется, а вы сделали его вертепом разбойников* (Мф. 21, 13). Ибо если продающие и покупающие, бичуемые, были изгнаны Господом из иудейского храма, то какого наказания и геенны удостоятся те, кто бранятся друг с другом и памятозлобствуют? Что постраждем мы, ополчившиеся на Бога и покорившиеся дьяволу?

Смотри, как священник, будучи ходатаем за людей пред Богом и умиловителем Его ради отпущения множества грехов, поддерживает всех и укрепляет пред возношением Святых Даров, как бы взывая к народу в таких словах: О мужи! Поскольку вы поставили меня ходатаем за вас пред Богом при совершении таинственной сей трапезы, умоляю, ревнуйте и вы со мною: отложите всякое житейское попечение, оставьте все телесные заботы, ибо наступает время усердной молитвы, а не суетного времяпрепровождения. Слушайте, что возглашает нам диакон: *Станем добре, станем со страхом*. Будем внимать святому возношению, подклоним выи, заключим помышление, свяжем язык, как на крыльях вознесем ум, взойдем на небо. Горé имеем ум и сердца, горé, к Богу, вознесем душевные очи, пройдем небо, пройдем Ангелов, пройдем херувимов, достигнем самого престола Божия, ухватимся за самые пречистые стопы Христовы, оросим их слезами и будем молиться о Его милосердии к нам, принесем исповедание грехов к Его святому, пренебесному и мысленному жертвеннику.

Так увещает нас священник, когда произносит: *Горе имеем сердца*. Что же мы отвечаем на это? — *Имамы ко Господу*. Что говоришь, что делаешь, человек? Ум твой возносится к тленному и преходящему, занимается внешними образами и вещами, земными удовольствиями и тяжбами, а ты говоришь: *имам ко Господу*. Будь внимателен, умоляю, как бы не [оказалось так], что не горé, ко Господу, имеешь ты ум свой, но долу, к дьяволу. Что делаешь, человек? Священник приносит за тебя Владыке бескровную Жертву, а ты нерадишь. Священник борется за тебя, и, предстоя пред жертвенником, как пред страшным судилищем, молит Господа, побуждая Его ниспослать тебе с неба благодать Святого Духа, а ты нисколько не заботишься о своем спасении. Умоляю тебя: удали от себя сей лукавый и пустой обычай. При соедини свой голос к голосу священника, который усердствует за тебя, потрудись вместе с ним в его молитве за тебя.

Вручи всего себя Богу ради своего спасения. *Много может усиленная* (= подкрепленная) *молитва праведного* (Иак. 5, 16)¹. Подкрепляется же она, если и ты споборствуешь священнику и являешь плоды покаяния: *когда один строит, а другой разрушает, то что они получают для себя кроме утомления* (Сир. 34, 23)? Что может быть хуже того ужасного падения, когда мы не только обманываем Христа в страшный час святого Соборания, но и памятозлобствуем против братьев своих, хотя в молитве произносим: *и остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим?*

Что говоришь, человек? Почему легкомысленно держишь Богу? Памятозлобствуешь против брата своего, заостряешь для него меч, готовишь против него хитрости, носишь лукавое жало в сердце своем и при этом вопиешь к Богу: оставь мне долги, как и я оставляю должнику моему. В Церковь Божию ты пришел ради молитвы или лукавства? Обрести благодать или гнев Божий навлечь на себя? Получить отпущение грехов или еще более их умножить? Унести с собой спасение или наказание? Разве не видишь, что для того мы лобызаем друг друга в тот страшный час [возношения Св. Даров], чтобы, сбросив все *оковы неправды* (Ис. 58, 6) и жестокосердия, с чистым сердцем предстать пред Владыкой?

Что делаешь, человек? В тот самый момент, когда Ангелы служат, шестью крылами закрывая таинственную Трапезу, когда Херувимы предстоят и воспевают светлым гла-

¹ Т. е. усиленная нашей молитвой (в слав. пер.: *Много может молитва праведного поспешествуема*). Ср. новогреч. перевод: Ἡ προσευχὴ τοῦ δικαίου ἔχει μεγάλη δύναμις ὅταν ἐνεργοποιεῖται καὶ ἀπὸ μᾶς (молитва праведного имеет великую силу, когда подкрепляется и с нашей стороны). См. также толкование этого стиха в LVII вопросоответе к Фалласию преп. Максима Исповедника (Альфа и Омега. 1997, № 3 (14), с. 43–46).

сом трисвятую песнь, а Серафимы склонились в благоговении, когда архиерей просит милости за тебя и все ему сослужат со страхом и трепетом, когда закалается Агнец Божий и Святый Дух нисходит с небес, когда Ангелы невидимо обходят весь народ, отмечая и занося в свой список души верных¹, ты, презрев все это, не трепещешь, но поцелуем Иуды лобзаешь брата, скрывая в сердце своем смертоносное змеиное жало — давнее памятозлобие против брата своего. Отчего ты не трепещешь и не припадаешь к Тому, Кому ведомы *тайные сердца*, когда произносишь: оставь мне, как и я оставил брату моему? Какие проклятья приносит тебе такая молитва! То, что ты говоришь, свидетельствует против тебя самого: если я оставляю, то и мне оставь; если я прощаю, то и мне прости; если я сострадаю, то и мне сострадай; если я храню памятозлобие по отношению к моему ближнему, то и Ты поступай со мной так же; если я гневаюсь, и Ты гневайся; какой мерой мерю, такой и Ты мне отмерь; если я прощаю только на словах, то и помилован буду так же. Владыко! Я сам выношу себе приговор, ибо услышал твой страшный глас: *Какою мерою мерите, такою и вам будут мерить* (Мф. 7, 2), и *Если не будете прощать людям согрешения их, то и Отец ваш не простит вам согрешений ваших* (Мф. 6, 15). Убежденный изъяснениями таковых неложных твоих словес, я оставил и простил согрешившим против меня. Владыко! Оставь и мне, как и я оставил ближним своим.

Скажем еще вот о чем: священник, зная, что каждый из нас предстоит и молится на том страшном и внушающем трепет Собрании, после освящения бескровной Жертвы

¹ Ср. у преп. Максима Исповедника: «...При нем (т. е. святом Собрании. — М. Н.) присутствуют святые Ангелы, которые всякий раз записывают входящих, представляют их Богу и молятся Ему за них» (Творения преп. Максима Исповедника. Книга I. М., 1993, с. 177).

поднимает Хлеб жизни и показывает его всем. Затем диакон восклицает: *Вонмем*, то есть внимайте себе, братья. Перед этим вы уже кратко помолились словами: *имамы ко Господу* сердца, а затем, принеся Богу исповедание чистое и без памятозлобия, сказали: *остави нам долги наша, якоже и мы оставляем должником нашим*. Посему вы и любуете друг друга. Но поскольку сам я человек и не ведаю помышлений вашего сердца, то я свободен от осуждения, ибо не знаю, кто из вас достоин, а кто не достоин причащения Святых Тайн¹. Поэтому призываю, дабы вы внимали себе и осознавали, пред чем вы предстоите.

После этого священник тотчас произносит: *Святая святым*. Что означает сие? — Смотрите, возлюбленные, как вы приступаете к причащению божественных Тайн, дабы никто из вас, приступая, не услышал таких слов: не прикасайся ко Мне, отойди от Меня, творящий памятозлобие и беззаконие. Отойди подальше, не простивший брату своему, пойдя и принеси ему дар [своего прощения], — только тогда ты удостоишься принятия Святых Даров. Сбрось с себя нечистоту злобы, — тогда приди и прими очищающий Угль. Обратись ко Господу: Владыко! Я знаю, что имею множество грехов и долгов, но по заповеди Твоей я простил моим братьям, дабы и мне удостоиться Твоего прощения. Вот какой смысл предлагает нам священник вложить в краткий сей возглас.

Итак, простим братьям нашим, сбросим с себя всякую злобу и лукавство, желая прожить достойно звания, в кото-

¹ Ср. толкование св. Германа Константинопольского (VIII в.): «Потом иерей взывает, говоря всем: «Я человек, подобный вам, и не знаю прегрешений каждого из вас. Остерегайтесь, смотрите: вот Бог, Бог Святой и во святых почивающий». Народ соглашается и говорит: «Един Свят, един Господь наш Иисус Христос» с Богом и Отцем и со Святым Духом» (Свт. *Герман Константинопольский*. Сказание о Церкви и рассмотрение таинств, 46. М., 1995, с. 85–86).

рое мы призваны (ср. Еф. 4, 1). Не говори: я много уже простил брату моему, а он вновь согрешил против меня, — ведь то же самое и ты услышишь от Владыки. Не говори: некто нанес мне сильные удары, злое замыслил против дома моего, поле мое себе присвоил, сына моего убил, много зла мне причинил, заточил меня в темницу, предал меня на смерть, и я не могу этого простить. — Возлюбленный, умоляю, не говори так. Ибо сколько отпустишь брату своему, столько и еще больше отпустит тебе Владыка. Вспомни первомученика Стефана: что он говорил о побивающих его камнями? — *Господи, не вмени им греха сего* (Деян. 7, 59).

Вспомни Иакова, брата Господня, о котором помнят и иудейские историки, что он молился за убивающих его и говорил: Господи, оставь им, ибо не ведают, что творят. Вспомни самого Владыку, принявшего смерть ради твоего спасения: если брат твой захочет повесить тебя на древе, возвыси глас свой к Владыке и скажи: *Отче, оставь им грех сей* (Лк. 23, 34). Взгляни на занявшего у Владыки десять тысяч талантов (Мф. 18, 24). Услышав о десяти тысячах талантов, помысли о бременах греховных. Когда тот [должник] припал к Владыке и, робея, воззвал о милости, то получил прощение всего долга. Но когда сам, памятозлобствуя, не простил своему должнику, — не только лишился оставления долга, но оказался преданным вечной геенне. Одно лишь памятозлобие более всех десяти тысяч талантов обременительных грехов оказалось способным погубить его.

Посему умоляю вас, братья, избежим сего лукавого и непростительного греха. Если же хочешь узнать, что тьма памятозлобия хуже всякого иного греха, то послушай: всякий грех совершается в короткое время и быстро прекращается, как, например, совершает ли кто блуд, — после этого, уразумев глубину содеянного преступления, приходит к его осознанию. Памятозлобие же непрестанно хранит пламене-

ющую страсть. Одержимый сей страстью — встает или ложится, молится или совершает путь — непрестанно носит жало в сердце. Тот, кто поработил себя сей страсти, не может ни вкусить благодати Божьей, ни удостоиться отпущения грехов. Там, где проросло памятозлобие, ничто не приносит пользы: ни пост, ни молитва, ни слезы, ни исповедание, ни моление, ни девство, ни милостыня, ни иное какое благо, — все разрушает памятозлобие против брата¹.

Будем внимать сему со тщанием. Ибо не сказано: если ты принес дар свой к жертвеннику и вспомнил, что имеешь что-нибудь против брата своего, но если *вспомнишь, что брат твой имеет что-нибудь против тебя, ...пойди прежде примиришься с братом твоим, и тогда... принеси дар твой* (Мф. 5, 23–24). Итак, если мы должны исцелять зло и лукавство брата, то какого снисхождения заслуживаем мы сами, когда не только этого не делаем, но памятозлобствуем против братьев наших и в себе скрываем злое змеиное жало? Слышу я, как многие часто говорят: уввы мне, как я спасусь? Я не могу поститься, не совершаю бдений, не в силах сохра-

¹ См. яркое описание памятозлбия у преп. Иоанна Лествичника: «Памятозлобие есть исполнение гнева, хранение согрешений, ненависть к правде, пагуба добродетелей, ржавчина души, червь ума, посрамление молитвы, пресечение моления, отчуждение любви, гвоздь, вонзенный в душу, неприятное чувство, в огорчении с услаждением любимое, грех непрестающий, законопреступление неусыпающее, злоба повсечасная. < ... > Памятозлюбный безмолвник есть аспид, скрывающийся в норе, который носит в себе яд смертоносный. Воспоминание страданий Иисусовых исцелит памятозлобие, сильно посрамляемое Его незлобием. < ... > Некоторые взяли на себя труды и подвиги, чтобы получить прощение; но человек, не помнящий зла, опередил их. Отпустите мало, и отпустят вам много. Непамятозлобие есть знак истинного покаяния; а кто содержит в сердце памятозлобие и думает, что он творит покаяние, тот подобен человеку, которому во сне представляется, что он бежит» (Лествица, 9).

нить девство и удалиться из мира, — как же я могу спас-
тись? Как? Я говорю тебе: отпусти, и тебе отпустится, про-
сти, и ты будешь прощен (ср. Лк. 6, 37), — вот один краткий
путь ко спасению. Предложу тебе и второй: *Не судите*,
сказано, *да не судимы будете* (там же). Вот путь без поста,
бдения и труда¹.

Итак, не суди брата, даже если своими глазами ви-
дишь, как он согрешает, ибо один у нас Судия и Владыка,
Который и воздаст каждому по делам его, и один день
Суда, на который мы предстанем нагие, сообразно делам
нашим, принимая милость Божию. *Ибо Отец не судит ни-
кого, но весь суд отдал Сыну* (Ин. 5, 22). Посему тот, кто
судит брата своего прежде второго пришествия Христова,
есть антихрист, ибо присваивает себе достоинство Христа².
Умоляю, не будем судить братьев, дабы нам удостоиться
прощения. Ты видишь, быть может, как он согрешает, но не
знаешь, к какому концу приведет его жизнь. Тот самый раз-
бойник, распятый вместе со Христом, был злодей и челове-
коубийца, а Иуда — апостол и ученик Иисуса, один из бли-
жайших учеников. Но в малый срок произошла перемена:
разбойник отправился в Царство Небесное, а ближайший

¹ Преп. Анастасий прямо следует тому порядку, который со-
держится в «Лестнице». После рассуждений о вреде памятозло-
бия Лествичник посвящает следующее слово греху осуждения и
злословия: «Никогда не стыдись того, кто перед тобою злословит
ближнего, но лучше скажи ему: «Перестань, брат, я ежедневно
падаю в лютейшие грехи и как могу его осуждать?» Ты сделаешь
таким образом два добра и одним пластырем исцелишь и себя и
ближнего. Это один из самых кратких путей к получению проще-
ния грехов, т. е. чтобы никого не осуждать. Ибо сказано: не судите,
и не судят вам (Лк. 6, 37). Как огонь противен воде, так и кающе-
муся несродно судить» (Там же, 10, 8).

² «Судить значит бесстыдно похищать сан Божий» (Там же,
10, 14).

ученик — в погибель¹. Даже если и грешник брат твой, откуда ты знаешь, каковы будут его последние деяния? Ибо многие, не раз согрешившие явно, тайно горячо покаялись, а мы видим, как они грешат, но не знаем ничего об их покаянии и обращении. Бывает, что мы грешников судим, а Бог их уже оправдал².

Посему, умоляю, не будем ни памятозлобствовать, ни судить никого из людей, пока не придет Праведный Судия, *Который и осветит скрытое во мраке и обнаружит сердечные намерения* (1Кор. 4, 5). Особенно же не суди священника Божия по тайным и неявным слухам, которые ты услышал о нем. Не говори, что приносящий [бескровную Жертву] — грешник, что он осужден, что он недостойн и что благодать всесвятого Духа не пребывает на нем. Пусть никто так не помышляет. Но есть Тот, Кто ведает и испытывает *тайные сердца*. Познай самого себя, которого ты всячески превозносишь, и предоставь суд Праведному Судие. Пусть священник твердо держится божественных догматов, а в отношении остального ты не судья, если только ты не лишился рассудка и сознаешь свою собственную меру и свое достоинство. Но разве, скажет кто-нибудь, даже архиерей не может подлежать суду по церковным канонам? — Может, говорю я. Но не тобой он осуждается, а Богом и вышестоящим архиереем. Что ты, овца, судишь пастыря? Почему по-фарисейски похищаешь у Бога суд, который тебе

¹ «Станешь остерегаться осуждать согрешающих, если всегда будешь помнить, что Иуда был в соборе учеников Христовых, а разбойник в числе убийц; но в одно мгновение произошла с ними чудная перемена» (Там же, 10, 4).

² «Если бы ты увидел кого-нибудь согрешающего даже при самом исходе души из тела, то и тогда не осуждай его; ибо суд Божий неизвестен людям. Некоторые явно впадали в великие согрешения, но большие добродетели совершали втайне; и те, которые любили осмеивать их, обманулись, гоняясь за дымом и не видя солнца» (Там же, 10, 8).

не вручен, и священническое достоинство, которое не тебе вверено Богом?

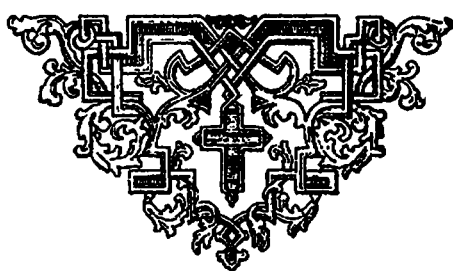
Посему, умоляю, не суди никого, особенно же священника Божия, но с верой, деятельным покаянием и чистой совестью приступай к божественным Тайнам, и сподобишься всяческого освящения. Ведь если приносящий бескровную Жертву был бы даже Ангелом Божиим, а ты приступил недостойно, то и Ангел не очистил бы тебя от грехов. А что сказанное мной истинно, свидетель тому сам Иуда. Ибо он из самых пречистых рук Владыки принял божественный Хлеб, но, поскольку принял его недостойно, тотчас вошел в него Сатана.

Если желаете услышать рассказ о том, что тот, кто не осуждает прегрешения других, свободен [от наказания за свои грехи], и наоборот, тот, кто осуждает — налагает на себя тяжелую печать [грехов], то послушайте, — свидетель Христос и Владыка, что еще живы видевшие это. Муж некий, украшенный монашеской одеждой, проведя свою жизнь в нерадении и беспечности, заболел неизлечимым недугом, и, когда дыхание его уже было на исходе, он нисколько не был испуган приблизившейся смертью, но со всякой благодарностью и рвением начал готовиться к разлучению с телом. Тогда один из сидящих рядом боголюбнейших отцов спросил его: поверь, брат, что мы, признаться, видели, как ты провел свою жизнь в беспечности и нерадении, и не понимаем: откуда у тебя такая беззаботность в час сей?

На это брат ответил: воистину, честные отцы, я провел свою жизнь во всяком нерадении, и ныне, в час сей, Ангелы Божии принесли мне рукописание грехов моих. Зачитав прегрешения, которые я совершил после того, как отрекся от мира, они сказали мне: признаешь ли ты все это? Я ответил: да, в точности все так и было; но, однако, после того, как я отрекся от мира и сделался монахом, я никого из людей не осудил и не памятозлобствовал. Умоляю, дабы и на мне сохранилось слово Христово, ибо Он сказал: *Не су-*

дите, и не будете судимы и Прощайте, и прощены будете (Лк. 6, 37). Едва произнес я все это, тотчас разодралось рукописание моих грехов, и вот, со всякой радостью и беззаботностью, я отхожу ко Христу.

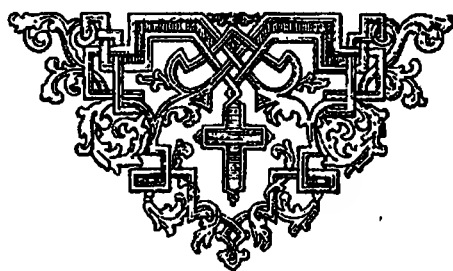
И как только брат тот поведал обо всем отцам, в мире предал Господу дух свой, не лишив стоящих пред ним духовной пользы и наставления. Да удостоимся и мы сей пользы, наставления и доли, сохранив себя неуязвленными от всякого осуждения и памятозлобия, благодатью и человеколюбием всесвятого и милостивого Бога нашего, ибо Ему подобает всякая слава, честь и поклонение, с едиnorodным Его Сыном, всесвятым и животворящим Его Духом, ныне и присно и во веки веков. Аминь.

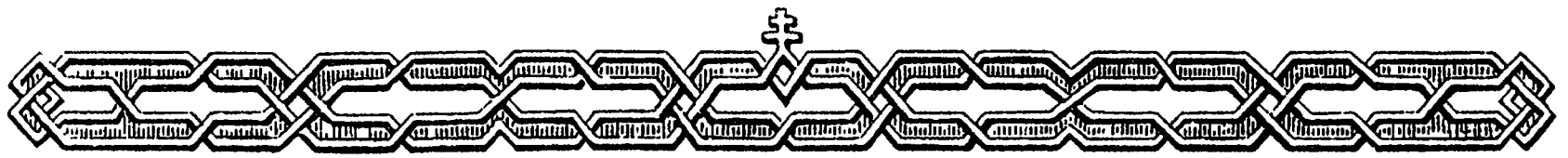


ПРИЛОЖЕНИЕ I

А. И. Сигоров

СВАТОЙ ЄФРЕМ,
ПАТРИАРХ АНТИОХИЙСКИЙ
ЕГО ЖИЗНЬ,
ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕАТЕЛЬНОСТЬ
И ЗАЩИТА ИМ ХАЛКИДОНСКОГО
СОБОРА





I. РАЗВИТИЕ ПРАВОСЛАВНОГО БОГОСЛОВИЯ В ПЕРИОД ПОСЛЕ ХАЛКИДОНСКОГО СОБОРА И ДО НАЧАЛА VII в. ПОНЯТИЯ: «НЕОХАЛКИДОНИЗМ» И «СТРОГИЙ ХАЛКИДОНИЗМ» — ИХ НЕАДЕКВАТНОСТЬ

Великое значение четвертого Вселенского Собора и непреходящая ценность его вероопределения хорошо известны и не требуют никаких доказательств. Известен также и факт, что, хотя этот Собор «открыл новую эпоху в истории восточной христианской мысли»¹, он в то же время вызвал новый виток догматических споров. Причиной столь печального обстоятельства, как можно догадываться, могло стать то, что «орос» Собора, являя собой удивительный результат *синэргии* Божиего Промысла и соборного разума Церкви, открывал новые перспективы для благоговейно-испытующей богословской мысли, однако далеко не все христиане той эпохи способны были следовать тесным и узким путем благоговейного дерзновения смиренномудренного рассуждения. Своими отточенными формулировками, особенно известными четырьмя наречиями (ἁσυχύτως, ἁτρέπτως, ἁδιαρέτως, ἁχωρίστως), этот «орос» направлял «человеческую мысль на истинный путь к разрешению вопроса о соединении природ во Христе», поднимая одновременно и ряд сопутствующих вопросов. «Как сочетаются в одном Лице Христа две противоположных природы, как представлять взаимоотношение этих природ во Христе, как человечество

¹ Протопресвитер *Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии. М., 2000, с. 13.

может быть совершенным без своей особой ипостаси, как Божественная Ипостась может совместить в Себе человеческую ограниченную природу и т. д. — все эти вопросы представлялись в своем решении собственным усилиям верующего разума на основе указанных Собором директив. Действительность, однако, показала, что эти директивы, в зависимости от различных настроений и намерений людей, могут пониматься различно. Соборное определение, поскольку, кроме Божественных, в нем участвовали и человеческие силы, и само по себе не исключало возможности в нем некоторой недосказанности и неясности (вроде, например, выражения: «ἐν δύο φύσεσιν»), которые в глазах скептически и фанатически настроенных людей всегда могли представляться искажением догмата, а это обстоятельство в свою очередь на практике приводило к постоянным столкновениям разномыслящих и вообще к церковным волнениям»¹. Последствия этих столкновений разномыслящих и возникших из-за них волнений общеизвестны: значительная часть христиан из восточных провинций Византии отпала, уклонившись в монофизитство², которое в свою очередь стало расщепляться на многие течения³.

¹ Священник *Василий Соколов*. Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916, с. 233–234.

² Отношение Персидской церкви (все более и более тяготеющей к несторианству) к Халкидонскому Собору было достаточно мягким: хотя этот Собор и не уравнивался с двумя первыми Вселенскими Соборами, прямое отрицание его (соответственно, и его «ороса») здесь встречается очень редко, ибо считалось, что данный Собор дал решительный отпор монофизитству. См.: *Vries W., de. Die syrisch-nestorianische Haltung zu Chalkedon // Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart. Hrsg. von H. Bacht und A. Grillmeier, Bd. I. Würzburg, 1951, S. 605.*

³ См.: *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви, т. IV. М., 1994, с. 237–358. Доминирующим течением в монофизитстве стало то направление, основной импульс развитию которого

Нельзя сказать, что и в стане православных царило полнейшее единодушие, хотя расхождения здесь касались скорее частных, чем сущностного содержания Халкидонского вероопределения. Примером этого может служить т. н. *Codex encyclius*. Данный «Кодекс» был связан с теми «Окружными посланиями», которые император Лев I разослал (457 г.) во все пределы своей державы, «запросив [мнения] епископов Римского государства и тех, кто отличался монашеской жизнью, о Халкидонском Соборе и рукоположении Тимофея, именуемого Элуром»¹. Ответы, собранные императором и составившие «Кодекс», сохранились далеко не все; вероятно, под этими ответами подписались 400–500 епископов, но в настоящее время дошли лишь 280 подписей². Данные ответы показывают, что подавляющее боль-

дали два богослова — Север Антиохийский и Филоксен Мабугский. Это течение у современных западных исследователей с легкой руки Й. Лебона получило некорректное наименование «номинального монофизитства», которое отличалось от первоначальной (и «грубой») формы данного еретического течения, представленного Евтихием, — «реального монофизитства». По сути же дела *северианство* было лишь искусно замаскированным монофизитством, принципиально не отличаясь от *евтихианства*. По замечанию, сделанному еще в XIX в. И. Троицким (учителем В. В. Болотова), как отклонение *северианства* «от первоначального монофизитства, так и сближение его с Православием в жизни и богословской терминологии было фиктивным. В существе дела она (эта форма монофизитства. — А. С.) была столь же далека от Православия, как и первая». *Троицкий И.* Изложение веры церкви армянская, начертанное Нерсесом, католикосом армянским, по требованию Боголюбивого государя греков Мануила. СПб., 1875, с. 153–154.

¹ *Евагрий Схоластик.* Церковная история. Книги I–II. Перевод, комментарии и приложения Е. С. Кривушина. СПб., 1999, с. 229.

² См.: *Schnitzler Th.* Im Kampfe um Chalkedon. Geschichte und Inhalt des Codex Encyclius von 458. Romae, 1938, S. 62–71.

шинство епископов и значительная часть иночества искренне признали названные Собор и его решения. Впрочем, для ряда византийских иерархов, если судить по их ответам императору, Халкидонский Собор по своей авторитетности и значимости не мог равняться с Никейским Собором; естественно, и «орос» его служил для них лишь разъяснением Никео-Цареградского символа веры. Кроме того, значительная часть епископов рассматривала Халкидонское вероопределение в, так сказать, *керигматическом* и *пастырском* аспектах, не углубляясь в его богословский смысл¹. Осмысление богословского значения «ороса» затянулось на много веков (можно даже дерзновенно предположить, что данный процесс продолжается и поныне). Особое и чрезвычайно важное место в таком процессе церковного осмысления Хал-

¹ См.: *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition*, v. II, pt. 1. Reception and Contradiction. The Development of the Discussion about Chalcedon from 451 to the Beginning of the Reign of Justinian. London-Oxford, 1987, p. 195–235. Характерен ответ епископов провинции Памфилии, где говорится: «Мы и Никейский Собор чтим с подобающею честью, и Халкидонский принимаем, противопоставляя его еретикам как щит, а не как прибавку к вере». Изреченное на Соборе, согласно малоазийским архипастырям, «не есть символ или формула, а скорее опровержение еретического заблуждения, равно как и то, что сказано ими, (именно) «в двух естествах», что, может быть, и считается теми (т. е. соблазнившимися) сомнительным, когда было высказано (упомянутым) отцом (св. Флавианом Константинопольским) для тех, которые отрицают истинное Вочеловечивание Бога Слова, то в этих выражениях показано яснее, впрочем так, что не сделано ни в чем оскорбления святому Собору. Ибо нет никакого различия, будет ли сказано: «соединение двух естеств неслиянно», или будет выражено таким же образом: «из двух»... Так же, если говорится: «одно естество Слова» и прибавляется: «воплощенное», это не означает чего-либо другого, но объясняет одно и то же более благочестивым выражением». Деяния Вселенских Соборов, т. III. СПб., 1996, с. 239. Можно отметить, что пока не существует, к сожалению, полного перевода на русский язык указанного «Кодекса».

кидонского вероопределения занимает период, охватывающий вторую половину V в. и весь VI в.

Само собою разумеется, что христологическая тема занимает центральное место в церковной письменности данного периода. Причем преобладающее значение в этой письменности обретает полемическая деятельность православных авторов с монофизитством и несторианством. Часто борьба с этими ересями ведется с помощью весьма утонченного и разнообразного логического инструментария, что дало повод некоторым ученым характеризовать названный период в истории православного богословия как «эпоху схоластики»¹. Подобная характеристика (при учете отрицательных коннотаций, связанных в православном мироощущении с термином «схоластика») вряд ли соответствует истине. Для всех ортодоксальных писателей названного периода христологический вопрос был отнюдь не «игрой в бисер» и не являлся самодовлеющей «гимнастикой мысли», но уходил своими корнями в основу основ всего христианского мирозерцания — сотериологию. От тончайших нюансов решения этого вопроса зависел и ответ для каждого христианина на кардинальный вопрос всего человеческого бытия: «Как спастись?» Именно поэтому христологические споры в указанную эпоху обрели такой размах и протекали столь интенсивно, затрагивая не только узкий круг богословов, но и самые широкие массы.

¹ См.: Moeller Ch. Le chalcédonisme et le néo-chalcédonisme en Orient de 451 a la fin du VI e siecle // Das Konzil von Chalkedon, Bd. I, S. 638–639. Ср. также суждение С. Л. Епифановича: христологический вопрос «с VI в. начал постепенно выходить уже из фазы своего глубокого жизненного сотериологического освещения и переходить в фазу тонкой, но сухой диалектической борьбы. В конце концов даже рассудочная аргументация стала уступать место простому набору цитат из святоотеческих писаний». *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996, с. 40.

Что же касается развития собственно православного богословия в рассматриваемый период, то в западной историографии принято выделять здесь два основных течения: «строгих диофизитов» и «неохалкидонитов», из которых главенствующее положение занимало второе. Начало такому выделению двух течений было положено представителями т. н. «Лувенской школы». Первым из них был выдающийся католический исследователь Й. Лебон, который, кстати, подчеркивал, что «неохалкидониты», ведущую роль среди которых играл Леонтий Византийский, нисколько не изменяли христологических интуиций Халкидонского Собора: основываясь на этой христологии и «диофизитских формулах» Халкидонского «ороса», они, с помощью аристотелевской философии, возвели «догматическую и научную систему, которая до сих пор является нашей» (*le système dogmatique et scientifique qui est encore le nôtre*)¹. Но уже у следующего представителя «Лувенской школы», Ш. Мёллера, термин «неохалкидонизм» начинает обретать несколько одиозные оттенки: в нём усматривается столько же богословское, сколько и «политическое» (то есть компромиссное по отношению к монофизитству) течение; и не случайно типичным выразителем данного течения объявляется император Юстиниан Великий². Следующий шаг был сделан М. Ришаром, отметившим, что по сравнению со «строгим халкидонизмом» «неохалкидонизм» повлек глубокое изме-

¹ *Lebon J.* Le monophysisme sévérien. Étude historique, littéraire et théologique sur la résistance monophysite au concile de Chalcédoine jusqu'à la constitution de l'Église jacobite. Louvaine, 1909, p. 521–522.

² См.: *Moeller Ch.* Le chalcédonisme et néo-chalcédonisme, p. 651–696. Анализируя богословские воззрения первого представителя «неохалкидонизма» — Нефалия Александрийского, этот ученый акцентирует механическое смешение у него двух традиций: александрийской и антиохийской. См.: *Moeller Ch.* Un représentant de la christologie néo-chalcédonienne au début du sixième siècle en Orient: Nephalius d'Alexandrie // *Revue d'Histoire Ecclesiastique*, t. XL, 1944/1945, p. 73–140.

нение не основы, а «надстроек» (superstructures) системы православной христологии¹. Можно еще отметить, что в качестве некоего «срединного богословия» (Vermittlungstheologie), то есть стремящегося найти компромисс между «строгими халкидонитами» и монофизитами, рассматривает «неохалкидонитов» и такой фундаментальный католический ученый, как А. Гриллмайер². Наконец, доводя до логического конца эти предпосылки «Лувенской школы», К.-Х. Утеманн считает, что «неохалкидониты» дистанцировались от «симметричного образа Христа» (symmetrische Christusbild), который акцентировали как Халкидонское вероопределение, так и «Томос» папы Льва Великого; в общем, развитие христологии «неохалкидонизма» шло по направлению к монофелитству, которое и было его органическим следствием³. В определенной степени к тезисам «Лувенской школы» примыкают и отдельные представители «Английской школы», что можно видеть на примере Д. Келли⁴.

¹ *Richard M. Le néo-chalcédonisme // Melanges de Science Religieuse, t. 3, 1946, p. 156–161.*

² *Grillmeier A. Mit Ihm und in Ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven. Freiburg im Breslau, 1975, S. 371–385.*

³ См.: *Uthemann K.-H. Der Neuchalkedonismus als Vorbereitung des Monothelitismus. Ein Beitrag zum eigentlichen Anliegen des Neuchalkedonismus // Studia Patristica, v. 29, 1997, S. 374–413.* Особую роль в этом движении «неохалкидонизма» к монофелитству, по мнению К.-Х. Утеманна, играли христологические взгляды патриарха Анастасия I Антиохийского. Но в одной из своих старых работ я попытался показать, что подобная теория (принадлежащая, кстати сказать, не Утеманну) «органического выращивания» монофелитства из «неохалкидонизма» имеет под собой весьма и весьма шаткие основания. См.: *Сидоров А. И. Проблема «единого действия» у Анастасия I Антиохийского. К вопросу о создании идейных предпосылок монофелитских споров // Byzantinoslavica, t. L, 1989, с. 24–32.*

⁴ Он считает, что «неохалкидонизм» тонко сместил тенденцию (subtly shifted the bias) вероопределения Халкидонского

Впрочем, следует отметить, что далеко не все западные исследователи однозначно разделяют подобную оценку «неохалкидонизма». Так, протестантский ученый С. Хелмер в своей диссертации, подробно анализирующей историю данного богословского течения, констатирует, что оно являлось полемическим, антимонифизитским и отвергающим компромиссы богословием. Правда, по его мнению, «неохалкидониты» потерпели неудачу в своей попытке положительного изъяснения Халкидонского «ороса», ибо значимость человеческой природы Господа ими недостаточно акцентировалась; тем не менее они вложили значительную лепту в правильное понимание данного «ороса»¹. Более серьезная критика «Лувенской интерпретации» рассматриваемого периода в истории православного богословия дается отцом Иоанном Мейендорфом, который, в частности, подчеркивает, что сторонники подобной интерпретации «не сочувствуют неохалкидонизму. Они видят в нем лишь искусственную попытку примирить св. Кирилла с Халкидоном, в действительности бывшую возвращением к монофизитству. Приставка «нео» употребляется этими учеными в определенно уничижительном смысле, само же движение представляется им практически предавшим Халкидон, утвердившим поверженное монофизитство, которое господствовало, как они полагают, в позднейшем византийском богословии. Напротив, истинно халкидонское учение сохранялось будто бы только представителями первой группы, строгими диофизитами, и, разумеется, теми западными, которые были против осуждения «Трех глав»

Собора в сторону «положительного Кирилловского смысла» (in a positive Cyrilline sense). См.: *Kelly J. N. D. Early Christian Doctrines*. London, 1985, p. 343.

¹ См.: *Helmer S. Der Neuchalkedonismus. Geschichte, Berichtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes*. Bonn, 1962, S. 216, 242–243.

на пятом Вселенском Соборе»¹. Точку зрения покойного протопресвитера в некоторых существенных моментах разделяет и П. Грей. Исходя из того, что Халкидонский Собор был по преимуществу «Кирилловским собором», хотя и использовал «римский и антиохийский [богословские] языки», он полагает далее, что защита Халкидонского «ороса» велась со стороны трех направлений православного богословия: со стороны «антиохийцев» («поздний» блаж. Феодорит Кирский, св. Геннадий Константинопольский, Ираклиан Халкидонский, Василий Киликийский), «оригенистов» (Леонтий Византийский) и «Кирилловских халкидонитов» (Нефалий Александрийский, Иоанн Скифопольский, Иоанн Грамматик Кесарийский, св. Ефрем Антиохийский, император Юстиниан Великий). В результате П. Грей отрицает как сам термин «неохалкидонизм», считая его вводящим в заблуждение, так и различие между «неохалкидонитами» и «строгими халкидонитами», считая, что во второй половине V в. и в VI в. главная демаркационная линия проходила между «прохалкидонитами» и «антихалкидонитами»².

В общем и целом этот подход отца Иоанна Мейендорфа к проблеме «неохалкидонизма» и «строгого халкидонизма» представляется достаточно верным³. Конечно, сам термин «неохалкидонизм» (или более благозвучно — «новохалкидонитство») мог бы иметь право на существование (как, например, обрело «права гражданства» в нашей церковно-исторической науке понятие «новоникеичество»), если

¹ Протопресвитер *Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии, с. 33–34.

² См.: *Gray P. T. R.* The Defence of Chalcedon in the East. Leiden, 1978, p. 5 ff., 174.

³ За исключением трактовки «оригенистской защиты Халкидона» и рассмотрения Леонтия Византийского как «оригениста». См. наше примечание к кн.: Протопресвитер *Иоанн Мейендорф*. Иисус Христос в восточном православном богословии, с. 271.

бы не устойчивые негативные смысловые ассоциации, которые уже тесно срослись с ним. Далее, нельзя не видеть, конечно, того очевидного факта, что в среде православных богословов рассматриваемого периода Халкидонский «орос» понимался и толковался многоразличным образом. Но это зависело от того, что по своей, так сказать, «человеческой стороне» данное вероопределение представляло собой синтез различных богословских традиций, наметившихся в предшествующий период¹. Естественно, что и после Халкидонского Собора отдельные православные богословы испытывали невольное тяготение к той или иной из данных традиций. Во-вторых, это многоразличное понимание объясняется и просто личностными особенностями каждого конкретного автора: большим или меньшим даром богословской интуиции, глубиной концептуального мышления и т. д. Но все индивидуальные особенности толкования и раскрытия Халкидонского вероопределения у православных богословов второй половины V в. — VI в. носили скорее *акцидентальный характер, ибо в «субстанции веры» они*

¹ Их, с некоторой долей условности, можно назвать *александрийской, антиохийской, константинопольской* (представляющей собой некое примирительное течение между двумя первыми) и *западной*. Различные исследователи, в зависимости от своих конфессиональных и личных симпатий, акцентирует тот или иной больший «удельный вес» какой-либо из этих традиций в генезисе «ороса», что часто открывает простор для произвольных толкований. Так, католические ученые порой особенно подчеркивают значимость «Томоса» св. Льва Великого. См., например: *Murphy F. X. Peter Speaks Through Leo. The Council of Chalcedon A. D. 451. Washington, 1952, p. 72–78.* Более спокойный анализ вероопределения см.: *Ortiz de Urbina I. Das Symbol von Chalkedon. Sein Text, sein Werden, seine dogmatische Bedeutung // Das Konzil von Chalkedon, Bd. I, S. 389–481.* Иногда констатируется, что философская терминология сыграла определенную роль в окончательной формулировке «ороса». См.: *Halleux A., de. La définition christologique a Chalcedoine // Revue Théologique de Louvain, t. 7, 1976, p. 169.*

были едины. И следует констатировать, что такие сильные монофизитские богословы, как Север и Филоксен, встретили мощный отпор достойных оппонентов. Православная Церковь выставила целую фалангу сильных мыслителей, из которых выделяются, конечно, два Леонтия: Византийский и Иерусалимский¹. Но и прочие церковные писатели указанного периода также были далеко не бездарными богословами — примером этого могут послужить, в частности, богословские сочинения императора Юстиниана Великого, в которых филигранная техника мысли органично сочетается с насыщенностью содержания². И одним из самых крепких «бойцов первой линии» являлся св. Ефрем.

II. ЖИЗНЬ СВ. ЕФРЕМА, ПАТРИАРХА АНТИОХИЙСКОГО

О жизни Антиохийского святителя сохранились, к сожалению, очень скудные сведения³. Родился он в сирийском городе Амиде в последней четверти V в. О ранних годах жизни будущего патриарха, его семье, ближайшем окружении и т. д. не сохранилось практически никаких свидетельств, но можно предполагать, что он происходил из состоятельной семьи провинциальной аристократии. Св. патриарх Фотий называет Ефрема сирийцем по языку и происхождению, получившим благородное эллинское образование (Σύρας μὲν γεγρονὼς καὶ φωνῆς καὶ γενεᾶς, παιδευθεὶς

¹ См. анализ их христологии в кн.: *Grillmeier A. Christ in Christ in Tradition*, v. II, pt. 2. The Church of Constantinople. London, 1995, p. 181–229, 271–316.

² См. предисловие к английскому переводу их: *On the Person of Christ. The Christology of Emperor Justinian*. Translated and introduced by K. P. Wesche. N.Y., 1991, p. 11–22.

³ См.: *Lebon J. Ephrem d'Amid, patriarche d'Antioche (526–544)* // *Mélanges d'histoire offerts a Charles Moeller*, t. I. Louvain, 1914, p. 197–203.

δὲ καὶ τὴν Ἑλληνα γλῶσσαν οὐκ ἀγεννῶς)¹, а подобное воспитание и образование в достаточно отдаленной сирийской провинции могли позволить себе немногие. Как это принято говорить, Ефрем «сделал блестящую карьеру»: тот же св. Фотий отмечает, что он находился на многих государственных должностях (πολιτικὰς οὐκ ὀλίγας μεταχειρισάμενος ἀρχάς)². Одно время он являлся главным казначеем империи (comes sacrarum largitionum)³, а затем (ок. 522 г.) стал «комитом Востока» (comes Orientis; κόμης τῆς ἀνατολῆς), то есть своего рода губернатором Сирии и Палестины — важнейших областей Византии⁴. Штаб-квартирой «комита Востока» была Антиохия — один из самых беспокойных городов империи, где особенно ожесточенно сталкивались цирковые партии. Ефрему пришлось строгими мерами обуздывать страсти толпы. В октябре 525 г. Антиохию постигло страшное бедствие: вспыхнули сильные пожары, которые продолжались шесть месяцев и уничтожили значительную часть города; в пожарах погибло и множество жителей. Только пожары стихли, как на город обрушилось еще более ужасное несчастье: в праздник Вознесения (20 мая 526 г.) началось мощное землетрясение, продолжавшееся около года и разрушившее весь город⁵. Во всех этих бедствиях Ефрем проявил себя мужественным и распорядительным админи-

¹ Photius. Bibliothèque, t. IV. Ed. par R. Henry. Paris, 1965, p. 114.

² Ibid.

³ См.: Downey C. Ephraemius, Patriarch of Antioch // Church History, v. 7, 1938, p. 364.

⁴ В. Френд считает его «военачальником Востока» (magister militum Orientis). См.: Frend W. H. C. The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries. Cambridge, 1972, p. 249.

⁵ См.: Кулаковский Ю. А. История Византии, т. II. СПб., 1996, с. 40–41. Хронист Иоанн Малала описывает ужасы, постигшие Антиохию, так: «В то время был такой великий страх Божий,

стратором, сделавшим все возможное для облегчения печальной участи жителей. Поскольку Антиохийский патриарх Евфразий (Евфрасий) разделил участь многих погибших при этом страшном землетрясении, то жители града

что [люди], оказавшиеся погребенными в земле под домами, стали гореть и искры огня появлялись из воздуха; они жгли, словно молнии, [всякого], кого находили; разверзлось основание земли, горели фундаменты, сотрясаемые колебаниями земли, и превращались в пепел, так что огонь был под ногами у бегущих. И можно было видеть страшное и необычайное зрелище: огонь, извергающий ливень, [словно] ливень из страшных печей, пламя, льющееся дождем, — и этот дождь, вспыхнувший как пламя, истреблял кричащих из-под земли [людей]. Из-за этого Антиохия стала пустынной; ибо не осталось домов, кроме тех, что у горы. Не сохранилось ни святого храма для молитвы, ни монастыря, ни какого другого неразрушенного святого места, ибо все полностью обрушилось, а Великая церковь Антиохии, построенная Константином Великим, когда возник Божий гнев и все рухнуло до основания, стояла два дня, после того как наступил страшный Божий удар; [потом] и она, охваченная огнем, обрушилась до основания. И другие дома, не упавшие от Божия бедствия, были разрушены огнем до фундамента. Погибло в этом ужасе до двухсот пятидесяти тысяч [человек], ибо [тогда] был великий праздник Воскресения Христа Бога нашего и пришла большая толпа чужеземцев... Многие из засыпанных [землей] оказались живыми, но после того, как живыми подняли из земли, они скончались. Некоторые из спасшихся горожан хватали, что могли [из имущества], и бежали, а им навстречу выходили крестьяне, грабили и убивали их. Проявилось и в этом Божие Человеколюбие, ибо все, кто грабил, умерли насильственной смертью: одни, заживо сгнив; другие, ослепнув; третьи, зарезанные хирургами; [они] отдали душу [Богу], признав свои прегрешения... Были явлены и некоторые другие чудеса человеколюбивого Бога: беременные женщины через двадцать и даже тридцать дней были подняты из руин здоровыми, а многие, родив под землей, невредимыми вышли с младенцами [на поверхность] и выжили вместе со своими детьми». *Иоанн Малала. Хронография* // В кн.: *Евагрий Схоластик. Церковная история. Книги III–IV*. СПб., 2001, с. 332–333.

единодушно выбрали на осиротевшую кафедру стяжавшего у них непререкаемый авторитет Ефрема¹. Можно предполагать, что хиротония его состоялась спустя некоторое время после землетрясения², ибо блаж. Иоанн Мосх свидетельствует, что Ефрем еще в качестве комита Востока занимался восстановлением разрушенной Антиохии³.

Вероятно, этого же рода деятельностью он занимался уже и в качестве патриарха, ибо разрушенные храмы и монастыри Антиохии требовали, естественно, своего восстановления. Но этим, разумеется, деятельность св. Ефрема не ограничилась: занимая одну из самых важных кафедр в Византии, он играл и влиятельную роль в сложных перипетиях церковных дел, которые в его время напоминали море, охваченное сильным штормом. В частности, имен-

¹ Подобные неожиданные смены гражданских и военных мундиров на архиерейские облачения не являлись исключительными случаями в поздней Римской империи и Византии. Помимо известного примера св. Амвросия Медиоланского, в VI в., например, два Александрийских патриарха — Аполлинарий и Иоанн — вступили на эту важнейшую кафедру прямо из рядов высшего офицерского состава. См.: *Maspero J. Histoire des patriarches d'Alexandrie*. Paris, 1923, p. 256–257. Интересно, что Иоанн Малала по поводу избрания св. Ефрема замечает: «Благочестивые цари, узнав, что комит Востока рукоположен в патриархи клиром канонически, вместо него назначил комитом Востока Захарию». *Иоанн Малала*. Хронография, с. 335.

² Владыка Сергей считает дату этой хиротонии маем 527 г. См.: *Архиепископ Сергей (Спасский)*. Полный Месяцеслов Востока, т. II, ч. 2. М., 1997, с. 214.

³ Здесь и произошла его встреча с бывшим епископом, который работал на восстановлении города в качестве простого рабочего. Тот и предсказал Ефрему: «На этих днях Бог возведет тебя на апостольский престол Феополиса (так называлась тогда Антиохия. — А. С.), чтобы пасти тебе народ Его, который стяжал Своею Кровию Христос, истинный Бог наш». См.: *Луг Духовный*. Творение блаженного *Иоанна Мосха*. Сергиев Посад, 1915, с. 48–49.

но св. Ефрем был или главным инициатором, или одним из главных инициаторов смещения со столичной кафедры патриарха Анфима, который занял откровенно промонофизитскую позицию, что ослабляло, естественно, Православие во всей империи. По словам В. В. Болотова, «Ефрем узрел, что в Константинополе Православию угрожает опасность. А так как в Риме произошла перемена на кафедре, то Ефрем воспользовался, вероятно, тем, что римский епископ Агапит прислал ему послание, в котором выражал желание пребывать в мире; Ефрем отправил ему ответное послание. Это послание отправлено было чрез Сергия в Рим, как говорит Захария Митилинский, с целью убедить нового римского епископа приехать в Константинополь спасти Православие»¹. План св. Ефрема полностью осуществился: папа Агапит прибыл в Константинополь, Анфим был смещен и заменен Миной, а гнездо монофизитов, свитое в столице благодаря покровительству императрицы Феодо-

¹ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви, т. IV, с. 382. Посланцем св. Ефрема был Сергей Решайнский — образованнейший человек своего времени. Врач по профессии, он, будучи сирийцем, достаточно продолжительное время обучался в Александрии и блестяще владел греческим языком (возможно, зная также и латинский). Сергей являлся переводчиком сочинений Дионисия Ареопагита и Евагрия Понтийского на сирийский язык. Правда, его упрекали за различные нравственные грехи (сребролюбие, склонность к слабому полу и т. д.), а также за промонофизитские и оригенистские симпатии. См.: *Guillaumont A. Les «Kephalaia gnostica» d'Évagre le Pontique et l'histoire de origénisme chez les grecs et chez les syriens. Paris, 1962, p. 222–224.* Но насколько обоснованы подобные обвинения, сказать трудно. Вряд ли св. Ефрем стал пользоваться услугами человека с дурной репутацией в столь важной миссии, хотя, конечно, патриарх мог стать и жертвой обмана ловкого и умного интригана. Во всяком случае, в «Церковной истории» Псевдо-Захария Ритора говорится, что Сергей, будучи весьма красноречивым (*ein reddegewandter Mann*), сумел искусно добиться благорасположения св. Ефрема. См.: *Die sogenannte*

ры, разорено¹. Константинопольский Собор 536 г. закрепил эту победу Православия.

Естественно, что св. Ефрем всеми силами старался упрочить Православие и среди вверенной ему Богом паствы. Поэтому «вполне понятно, что, добившись торжества Православия (в Константинополе. — А. С.), Ефрем принял энергичные меры к искоренению монофизитства в своем диоцезе и, в частности, на своей родине — в Амиде»². Оплотом монофизитства в Сирии, как и в Египте, было монашество³, вследствие чего Антиохийский святитель, организовав в 537 г. целую экспедицию в Амиду, обратил на иночество особое внимание. «Преследование монофиситских монахов началось упорное и систематическое. Патриарх Ефрем был раньше чиновником и внес в дело преследования большой опыт. Он явился в Эдессу в сопровождении военного отряда. Отсюда он пригласил монофиситов-монахов, собравшихся в монастыре Тополей, к себе для переговоров, но никто из них не думал являться к патриарху. После обсуждения вопроса о способе сопротивления монахи решили рассеяться и спасаться, где только кто может. И вот зимою (в месяце феврале), страдая от голода и холода, амидские монахи рассеялись по горам и пропастям, питаясь подаяниями»⁴. Впрочем, было бы ошибкой рассматривать этот поход св. Еф-

Kirchengeschichte des Zacharius Rhetor in deutschen Übersetzung hrsg. von K. Ahrens und G. Krüger. Leipzig, 1899, S. 208–209.

¹ См.: Histoire de l'Église depuis les origines jusqu'à nos jours, t. 4. De la mort de Theodose a l'élection de Grégoire le Grand. Paris, 1937, p. 453–454.

² Дьяконов А. Иоанн Ефесский и его церковно-исторические труды. СПб., 1908, с. 29.

³ Причем для этих монофизитствующих монахов было характерно «вульгарное северианство», которое, «признавая авторитет Севера, не разбиралось в тонкостях его богословия» (Там же, с. 21).

⁴ Иеромонах Анатолий (Грисюк). Исторический очерк сирийского монашества до половины VI века. Киев, 1911, с. 265.

рема в восточные пределы своего патриархата как некую «инквизиторскую экспедицию». У Псевдо-Захария Ритора сохранилось достаточно подробное описание данного похода. Сам этот анонимный автор, хотя и был промонофизитски настроенным писателем, называет св. Ефрема человеком «смелым и мужественным» (*tapfer und mannhaft*). Патриарх, по его словам, убедил одних из монофизитов обратиться в Православие с помощью веских аргументов, других устрасил возможностью ссылки, конфискации имущества и т. д. и только самых упорных (особенно среди монашествующих) изгонял с насиженных мест¹. Можно предполагать, что среди мер по обращению заблудших, применяемых Антиохийским святителем, принуждение и насилие были редким исключением². Характерен и случай, описанный блаж. Иоанном Мосхом. Называя св. Ефрема «пламенным ревнителем православной веры», он говорит, что патриарх, «услышав об одном столпнике в области города Иерополя, что он принадлежит к числу последователей Севера и акефалов, отправился, чтобы вразумить его». Столпник предложил патриарху для доказательства истинности веры войти вместе в пламя, но, когда костер был зажжен, испугался. Св. Ефрем же, сняв с себя омофор и помолившись, бросил его в середину огня; и хотя огонь пылал около трех часов, омофор остался нетронутым. «При виде этого столпник, уверовавшись в истине, умилился, проклял Севера и ересь его и присоединился к Церкви»³. Этот пример твердого стояния св. Ефрема за православную веру, запечат-

¹ Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor, S. 237.

² Военный отряд нужен был св. Ефрему скорее в нуждах самообороны, чем грубого нападения, учитывая нравы того времени. Известно, например, что александрийский православный патриарх Протерий был растерзан толпой сторонников монофизитства в 457 г., устроившей ему «суд Линча». См.: *Frend W. H. C.* Op. cit., p. 155.

³ Луг духовный, с. 46–48.

ленный блаж. Иоанном Мосхом, был, видимо, лишь одним из многих деяний патриарха.

О влиянии Антиохийского святителя на общецерковные дела также известно нам лишь очень немногое вследствие скудости источников, хотя некоторые следы данного влияния все же сохранились. Так, известно, что ок. 540 г. он вошел в комиссию, назначенную императором по расследованию весьма сложного, темного и деликатного дела александрийского патриарха Павла (его подозревали в причастности к одному убийству), и, по настоянию св. Ефрема, новым патриархом Александрии был хиротонисан палестинский инок Зоил, твердый в православных убеждениях¹. Немалую роль сыграл св. Ефрем и в осуждении еретического оригенизма: по крайней мере он был первым архиереем, кто официально сделал это². Получилось так, что изгнанные из Палестины иноки — защитники Православия «решили перенести свое дело на суд высшей церковной иерархии, для чего направились не в Иерусалим, где влияние оригенистов было сильно, а в Антиохию к патриарху Ефрему, рассказали ему о всех событиях, происходящих в Палестине, и представили книги епископа Антипатра, чтение которых положило начало упорной борьбе оригенистов с православными. Патриарх Ефрем прочел книги епископа Антипатра и узнал из них, насколько опасно для чистоты веры и нравственности распространение крайних и ошибочных мнений Оригена. С целью положить предел успешному хору оригенизма на Востоке в 542 г. в Антиохии был составлен Собор,

¹ В. Френд по данному поводу несколько саркастически замечает: «Теперь халкидонитская Антиохия доминировала над Александрией». См.: *Frend W. H. C. Op. cit.*, p. 277. Ю. Кулаковский относит это событие к более позднему периоду — к 543 г. См.: *Кулаковский Ю. А. Указ. соч.*, с. 204.

² См.: *Perrone L. La Chiesa di Palestina e le controversie cristologiche. Dal concilio di Efeso (431) al secondo concilio di Constantinopoli (553).* Brescia, 1980, p. 207.

определением которого Оригеновы догматы предавались проклятию»¹. Это еще раз свидетельствует о безупречной православной репутации Антиохийского святителя.

Не совсем понятно, какую роль сыграл он в сложных обстоятельствах, связанных с осадой Антиохии персами в 540 г. и падением этого города². Но, судя по всему, ему удалось спасти главный собор столицы (вероятно, недавно отстроенный заново после землетрясения). Евагрий Схоластик на сей счет замечает, что патриарх оставил город, «поскольку ему не удался ни один из его замыслов (речь идет, скорее всего, о планах спасти Антиохию с помощью большого выкупа. — А. С.); он, говорят, спас от гибели церковь и все [находившиеся] вокруг нее [постройки], украсив их священными дарами, чтобы они стали за нее выкупом»³. Столь же неясна позиция святителя в деле осуждения «трех глав» в соответствующем эдикте Юстиниана (543 г.). Отец Иоанн Мейендорф констатирует, что «патриархи Мина Константинопольский, Зоил Александрийский, Ефрем Антиохийский и Петр Иерусалимский несколько колебались, но были убеждены как императорским давлением, так и тем соображением, что Юстиниан вновь утвердил авторитет Халкидонского Собора»⁴. С чем был связан первоначальный протест св. Ефрема, а затем его отказ от этого протеста — неясно. В. В. Болотов полагает, что «ему с ведома императора пригрозили лишением кафедры и ссылкой; старец не выдержал своего решения и дал подпись»⁵. Но подобная бо-

¹ Архимандрит *Феодосий (Олтаржевский)*. Палестинское монашество в IV–VI вв. Киев, 1899, с. 282.

² Анализ этих событий см.: *Downey A.* Op. cit., p. 366–370.

³ *Евагрий Схоластик*. Церковная история. Книги III–IV, с. 207–208.

⁴ Протопресвитер *Иоанн Мейендорф*. История Церкви и восточнохристианская мистика. М., 2000, с. 174–175.

⁵ *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви, т. IV, с. 389. Наш выдающийся историк в подобном суждении опирает-

язнь царских прещений плохо вяжется с личностью свяителя — всегда стойкого в принципиальных вопросах христианской веры. Скорее всего, он, как это предполагает А. Геростергиос, первоначально увидел в данном эдикте некую «ревизию» решений Халкидонского Собора, но затем, будучи убежденным в обратном, поставил свою подпись¹. Возможно, колебания св. Ефрема были связаны еще и с тем, что он увидел в эдикте слишком большую уступку монофизитам. Как бы то ни было, названный эдикт в конечном счете им был подписан.

Это — последнее из известных нам событий в жизни святейшего патриарха. В 545 г. он мирно отходит ко Господу. Патриарх Фотий констатирует, св. Ефрем провел достохвальную жизнь и был усердным раздаятелем милостыни (τῆς ἐλεημοσύνης ἐργάτην). И весьма примечательно, что «св. Симеон Столпник свыше был предуведомлен о кончине его и в ночь кончины с четверга на пятницу видел душу его, сопровождаемую Ангелами. «Преставившийся приветствовал подвижника, просил его молиться, вспоминая, что он сделал в отношении к нему и его матери. Св. Симеон на рассвете пятка объявил о сем видении братии, которая узнала потом, что в ту именно ночь действительно умер патриарх»². Честна пред Господом смерть преподобных Его! Православная Церковь отмечает память св. Ефрема 8 июня.

ся, скорее всего, на Факунда Гермианского, согласно которому «Ефрем, епископ Антиохийский, не хотел сначала подписать эдикт, когда того потребовали от него; а потом, когда ему угрозили лишением кафедры, уступил требованию». *Доброклонский А. Сочинение Факунда, епископа Гермианского: В защиту трех глав (pro defensione trium capitulorum)*. Историко-критическое исследование из эпохи V Вселенского Собора. М., 1880, с. 151.

¹ См.: *Gerostergios A. Justinian The Great. The Emperor and Saint. Belmont, 1982, p. 114.*

² *Архиепископ Сергей (Спасский). Указ. соч., с. 214.*

III. ЛИТЕРАТУРНАЯ ДЕЯТЕЛЬНОСТЬ СВ. ЕФРЕМА

В истории древнецерковной письменности и богословия вряд ли можно уделять Антиохийскому святителю какое-то особое место. И тем не менее можно вполне согласиться с характеристикой В. В. Болотова: «Ефрем был человек энергичный, он был не только аскет, но заявил себя и на литературном поприще. Он единственный писатель своего времени, который удачно полемизировал с монофиситами»¹. К сожалению, от некогда обширной литературной деятельности св. Ефрема сохранились лишь жалкие остатки². Прежде всего следует отметить, что небольшое количество фрагментов его творений собраны в «Патрологии» Миня (PG 86, 2104–2110). Сюда входит прежде всего фрагмент из сочинения «Апология Халкидонского Собора и Томоса святого Льва», на котором мы ниже остановимся. К нему тесно примыкает и отрывок из третьей книги «Против Севера» — возможно, данное сочинение составляло одно целое с предшествующим. Есть еще один маленький фрагмент, который, как кажется, также принадлежит «Апологии» и называется:

¹ Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви, т. IV, с. 381–382. Впрочем, св. Ефрема вряд ли можно назвать *единственным* удачным полемистом, ибо таковых, как указывалось выше, Православная Церковь в VI–VII вв. выставила против монофизитов достаточно много. Зато другая характерная черта личности св. Ефрема подмечена Василием Васильевичем очень точно: «Когда он объезжал епархии, то некоторые монофиситы говорили, не настали ли уже времена антихриста. Он захватывал выдающихся монофиситов и заставлял их вести публичные прения с православными. Таким образом народ узнавал шаткость основ монофиситства». Там же.

² Краткий, но весьма информативный обзор этой деятельности см.: Geerard M. Clavis Patrum Graecorum, t. III. Turnhout, 1979, p. 306–309.

ся: «Об Иоанне Грамматике и [Халкидонском] Соборе»¹; в нем речь идет о самодостаточности (αὐτάρκης) Истины, то есть Православия. Еще один отрывок (более обширный, чем предшествующий) сохранился из проповеди св. Ефрема; он называется «Из Слова на апостольское речение: [Христос] искушен во всем, кроме греха (Евр. 4, 15)». Здесь речь идет о совершенстве Господа как по Божеству, так и по человечеству; оба эти естества, как говорится, существуют «в единственном Лице» (ἐν τῷ ἐνικῷ προσώπῳ). Показывая это, а также утверждая единосущие Христа с нами по человечеству, Антиохийский святитель приводит сравнение Его с неопалимой купиной, а также с иудейскими отроками в печи (Дан. 3, 19 и далее). Таким же образом следует мыслить и об Еммануиле: огонь Его Божества (τὸ τῆς θεότητος αὐτοῦ πῦρ), словно некое дыхание жизни (ὥσπερ τινὰ πνοήν ζωῆς), смешался с душой и телом Господа и освятил их, но не умалил ничего из того, что принадлежит душе и телу по сущности (οὐ μὴν ἐμείωσε τι τῶν κατ'οὐσίαν τῆς ψυχῆς καὶ τοῦ σώματος).

Два небольших сочинения св. Ефрема опубликовал С. Хелмер в своей диссертации². Одно из них, под названием «Двенадцать православных (ортодоксальных) глав», представляет из себя собрание сжатых тезисов (всего их 12) в виде анафематизмов. Пафос их — отсечение обеих крайностей: несторианства и евтихианства (монофизитства). В борьбе против первого св. Ефрем использует знаменитую формулу «одной природы», имеющую истоки в аполлинаристских подлогах, но запечатленную авторитетом св. Кирилла

¹ Иоанн Грамматик был предшественником св. Ефрема в защите Халкидонского Собора, и можно предполагать, что Антиохийский святитель развил ряд его богословских положений. Об этом церковном писателе см.: Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // Византийский Временник, т. 49, 1988, с. 81–99.

² См.: Helmer S. Op. cit., S. 262–265, 271–272.

Александрийского, и говорит: «Если кто душой и устами не исповедует единой воплощенной природы Бога Слова против Нестория, отделяющего друг от друга природы Господа, — тому да будет анафема!»¹. Здесь также утверждается, что Христос «из двух природ» и «познается в двух при-

¹ Подобное использование названной формулы, характерное для многих православных богословов VI–VII вв., можно возвести к св. Флавиану Константинопольскому, низложенному Диоскором и евтихианами на «разбойничьем соборе» 449 г. Его исповедание веры гласит: «Возвещаем одного Господа нашего Иисуса Христа, безначально рожденного прежде век от Бога Отца по Божеству, в последние же дни Того же Самого ради нас и ради нашего спасения от Марии Девы по человечеству, совершенного Бога и совершенного человека, по восприятию разумной души и тела, единосущного Отцу по Божеству и единосущного Матери Того же Самого по человечеству. Ибо, исповедуя Христа во двух естествах, после Воплощения Его от Святой Девы и Вочеловечивания, мы исповедуем во единой Ипостаси и одном Лице одного Христа, одного Сына, одного Господа. И не отрицаем, что одно естество Бога Слово воплощенное и вочеловечившееся, потому что из двух естеств Один и Тот же Господь наш Иисус Христос. А тех, которые возвещают или двух сынов, или две ипостаси, или два лица, а не проповедуют Одного и Того же Господа Иисуса Христа, Сына Бога живаго, анафематствуем и признаем чуждыми Церкви; и прежде всех анафематствуем нечестивого Нестория и с ним то же мудрствующих». См.: Архимандрит *Анатолій (Грисюк)*. Св. Флавиан, Архиепископ Константинопольский, Исповедник // Труды Киевской Духовной Академии, 1912, т. 2, с. 48–49. Таким образом, у св. Флавиана формула «одной природы» используется главным образом в контексте антинесторианской полемики, что характерно и для ряда последующих православных богословов. Также характерно для них, что данная формула рассматривается обычно не как противоречащая выражению «две природы», но как дополняющая это выражение. Примером тому может служить Леонтий Иерусалимский. См.: *Basdekis A. Die Christologie des Leontius von Jerusalem. Seine Logoslehre. Münster, 1974, S. 149–154.*

родах», то есть соплагаются два выражения, которые на Халкидонском Соборе сочли опасными употреблять вместе («из двух природ» признавал и Евтихий, хотя и в ином смысле, чем православные), но которые церковные богословы позднейшего периода часто соплагали, придавая им вполне ортодоксальный смысл¹. Приснодева Мария провозглашается «истинной Богородицей» или «Матерью второго рождения Бога Слова». Подчеркивается «неизреченный способ соединения» (или «неизреченное соединение») природ Христа, причем это соединение может быть только «соединением по ипостаси». Наконец, подтверждается авторитет четырех Вселенских Соборов, включая и Халкидонский Собор. Второе сочинение (или, возможно, фрагмент его), опубликованное С. Хелмером, называется «Из догматических определений, соответствующих этимологии, против философа и пресвитера Акакия Апамейского». Оно представляет собой маленький сборник (9 главок) кратких богословско-философских определений. Так, понятие

¹ Так, тот же самый Леонтий Иерусалимский делал это: предлог «из», согласно ему, указывает на каждое из двух общих естеств (Божество и человечество) Христа, а предлог «в» — на конкретную человеческую природу, существующую в Ипостаси Бога Слова («воипостазированную» Им). См.: *Wesche K. P. The Christology of Leontius of Jerusalem. Monophysite or Chalcedonian? // St. Vladimir's Theological Quarterly, v. 31, 1987, p. 84–86.* У преп. Максима Исповедника употреблялся даже более расширенный вариант: два естества из которых Христос, в которых Он есть и которые Он есть. Первое выражение обозначало просто различие двух естеств, которое сохранялось в единении их; второе выражало «внутреннее положение» (*interiorité*) Ипостаси Христа (являющейся «сложной») по отношению к природам: эта Ипостась имманентна обеим природам и позволяет им проникать друг в друга («перихоресис»); наконец, третье выражение обозначало «ипостасную идентичность» двух естеств Христа. См.: *Piret P. Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. Paris, 1983, p. 236–239.*

«сущность» (οὐσία) определяется здесь как существующее «в вещи» (или «действительно» — ἐν πράγματι), а не призрачно (οὐ φάσματι); она отождествляется с «природой», «бытием» и «присущим» (или «порожденным» — τὸ πεφυκέναι). Другими словами, в этом сочинении св. Ефрем озабочен созданием необходимого «логического инструментария» для решения христологической проблемы — процесс создания подобного «инструментария» проходил на протяжении VI–VII вв. и завершился «Диалектикой» св. Иоанна Дамаскина.

Сохранился еще и ряд фрагментов из других сочинений св. Ефрема, в подлинности которых М. Геерард сомневается, но, по нашему мнению, не всегда на достаточных основаниях. Например, в «Патрологии» Миня опубликованы четыре выдержки из гомилии, называющейся «О Жемчужине». Все они христологического содержания и, как представляется, вполне созвучны общему тону богословия Антиохийского святителя. Так, в одном фрагменте утверждается, что «Христос обладает совершенной двойной природой» (τελείαν ἔχει τὴν διπλὴν φύσιν ὁ Χριστός), или что Он «двойственен по сущности» (διπλοῦς κατὰ τὴν οὐσίαν); подобный тезис считается согласным с тезисами отцов Церкви. В другом фрагменте говорится о «сущностном созвучии» (οὐσιωδῶς ὁμονόησαν) природ Господа, в каждой из которых обнаруживается [единая для обеих] Ипостась (τῆς ὑποστάσεως δεικνυμένης ἐπὶ ἐκάστης φύσεως). В третьем фрагменте акцентируется полнота и Божества, и человечества Господа, а четвертый фрагмент констатирует наличие двух естеств в Богочеловеке. Еще одна достаточно большая выдержка сохранилась из проповеди «О Каине», приписываемой св. Ефрему. Она имеет ярко выраженный эсхатологический характер и утверждает, на примере содомлян, вечную кару, ожидающую грешников. Согласно проповеднику, они, хотя и являются существами волящими и разумными (τῆς προαιρέσεως καὶ τοῦ λογικοῦ ἔχοντες τὴν ὑπόστασιν), лишены

способности приводить в движение и реализовывать в будущей жизни эти сущностные свойства словесных тварей, что и является для них страшной карой. Ожидающая всех таких грешников участь — «вечное преходящее» (как бы «дурная бесконечность») и «бессмертная смерть» (τὸ πρόσκαίρον αἰώνιον καὶ τὸ θνητὸν ἄθανατον); предаются они также навечно и огню, который всегда пылает, но не испепеляет окончательно. Все названные фрагменты вполне отвечают общему настрою мирозерцания св. Ефрема.

Но, конечно, основные сведения о литературной деятельности его мы почерпываем у св. патриарха Фотия, который в двух «Кодексах» (228–229) своей «Библиотеки» приводит обширные рефераты из творений Антиохийского святителя¹. Предваряя их, Фотий замечает, что св. Ефрем написал «различные книги» (διαφόρους βίβλους), из которых до него дошли три. Однако Константинопольский патриарх, по какой-то неизвестной причине, приводит в «Библиотеке» рефераты только двух книг св. Ефрема. Судя по всему, данные книги представляли собой сборники творений Антиохийского святителя, включающие его послания, проповеди и богословские трактаты. Впрочем, различие этих жанровых особенностей у св. Ефрема, как и у многих древнецерковных писателей, часто стираются. Значительную часть первой книги занимали послания, на которых Фотий и акцентирует внимание. Сборник начинается посланием к некоему Зиновию, «схоластику из Емесы», принадлежащему к «акефалам», то есть к монофизитам². В основном оно посвящено защите «Томоса» папы Льва, но, как говорит Фотий, в начале послания св. Ефрем касается проблемы «Трисвятого» и приставки к этой песне, то есть той проблемы, которая породила так называемые «теопасхистские споры». Введение

¹ См.: Photius. Op. cit., p. 114–174.

² Об «акефалах» см. соответствующую статью: Православная энциклопедия, т. I, с. 390.

прибавления «Распныйся за ны» к уже устоявшейся литургической практике пения «Трисвятого» монофизитствующим патриархом Антиохии Петром Сукновалом (ок. 470 г.) вызвало в этом городе большую смуту, а попытка введения того же прибавления в Константинополе породила целый мятеж столичных христиан, который чуть не стоил трона императору Анастасию I¹. Данная приставка к «Трисвятому» была связана с правильным пониманием выражений «Один из [Святой] Троицы был распят» (*unum de Trinitate crucifixum esse*) или «Одно Лицо из Троицы [пострадало]» (*una Persona e Trinitate*). А как показала история, споры вокруг приставки к «Трисвятому» и указанных выражений часто основывались просто на недоразумениях². В благополучном разрешении данных недоразумений в 20-х годах VI в. большую роль сыграли так называемые «скиф-

¹ Подробно см.: *Elert W.* Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Berlin, 1957, S. 105–106; *Klum-Böhmer E.* Das Trishagion als Versöhnungsformel der Christenheit. Kontroverstheologie in V. und VI. Jahrhundert. München-Wien, 1975, S. 4–13, 58–69; *Frend W. H. C.* Op. cit., p. 167–168. Евагрий Схоластик сообщает, что в Константинополе «случился величайший мятеж под предлогом, что богочитание христиан было из-за этого испровергнуто в самых своих основах». *Евагрий Схоластик.* Церковная история. Книги III–IV, с. 147–148.

² См. наблюдение покойного владыки Макария (Оксиюка): «К началу VI столетия христианский мир представлял собой замечательное явление. В то время как православный Восток расходился с православным Западом в форме выражения одной и той же мысли, а с монофиситами сходил в форме выражения различных мыслей, православный Запад сходил в форме выражения различных мыслей с несторианами. Вследствие этого открывалась великая опасность для православных христиан и католического вероучения. Дело в том, что всякий, даже истинно верующий христианин, слыша одно и то же выражение из уст восточного католика и монофисита или из уст западного католика и несторианина, но не различая его смысла в устах разных по вероис-

ские монахи» во главе с Иоанном Максенцием¹. Впрочем, судя по данному письму св. Ефрема, отголоски споров вокруг прибавления к «Трисвятому» еще звучали в 20–30-е гг. VI в., ибо Зиновий в качестве повода своего отхода от «общей Церкви» (τῆς κοινῆς ἐκκλησίας) выдвигал «новшество относительно Трисвятого» (τὴν περὶ τὴν τρισάγιον δοξολογίαν καινοτομίαν). Антиохийский святитель дает своему оппоненту следующее разъяснение: «жители Востока» возносят это славословие к Господу нашему Иисусу Христу, а поэтому нисколько не погрешают [против истины], прибавляя «Распныйся за ны» («распятый за нас» — ὁ σταυρωθεὶς δι' ἡμᾶς). А «обитатели Запада» и столичные жители относят ука-

поведанию лиц, естественно и еретический смысл мог принять за православный. Кроме того, среди истинно верующих христиан, как это показал Запад, отвергнув положение *unum e Trinitate crucifixum esse* как признаваемое и монофиситами, обнаруживалось недоверие к вполне православным выражениям. Ясно, восточные кафолики должны были уяснить православный смысл положения *unum e Trinitate crucifixum esse* и доказать его тождество с западной формулой *una Persona e Trinitate*. Это они должны были сделать тем более, что только через положение *unum e Trinitate crucifixum esse* в корне ниспровергалась несторианская ересь, ибо это положение немыслимо при признании одного лишь морального единения Лиц Св. Троицы». *Оксиюк М. Теопасхистские споры // Труды Киевской Духовной Академии, 1913, № 4, с. 531–532.*

¹ См., например, один анафематизм его: «Кто не исповедует Бога Слова, пострадавшего плотью (*passum carne*), распятого плотью (*crucifixum carne*), вкусившего плотью смерть (*mortem carne gustasse*) и ставшего первородным из мертвых, вследствие чего Он есть жизнь и оживляет нас, как Бог, тот да будет анафема». *Там же*, с. 545. Кстати сказать, не совсем корректным представляется (в силу указанных выше причин) обозначение «скифских монахов» в качестве «неохалкидонитов». См.: *McGuckin A. The «Teopaschite Confession» (Text and Historical Context): A Study in Cyrilline Re-Interpretation of Chalcedon // The Journal of Ecclesiastical History, v. 35, 1984, p. 243.*

занное славословие к «высочайшему и пресвятому Источнику Благости — единосущной Троице», а поэтому и отказываются употреблять названную прибавку, чтобы не приписывать страдания Троице (ἵνα μὴ πάθος τῇ Τριάδι περι-ᾶψωσιν). Св. Ефрем еще констатирует, что во многих провинциях Европы христиане вместо приставки «Распныйся за ны» добавляют к «Трисвятому» слова: «Святая Троица, помилуй нас». И как считает святитель, подобные расхождения в литургической практике вполне допустимы, поскольку «прочие догматы благочестия» (τὰ ἄλλα τῆς εὐσεβείας δόγματα) не подвергаются искажению и извращению. От православных, среди которых наблюдаются подобные незначительные расхождения, коренным образом отличаются «акефалы», которые неправомысленно понимают это славословие (κακῶς τὴν δοξολογίαν ἐκλαμβάνουσι). Что же касается защиты «Томоса» Льва Великого, то св. Ефрем проводит здесь четкое разграничение между «теологией» и «икономией», то есть учением о Боге в Самом Себе (учением о Святой Троице) и учением о Боге в его отношении к миру и человеку (учением о Домостроительстве спасения; прежде всего учением о Воплощении Бога Слова)¹. Используя данное различие, св. Ефрем и говорит, что «теологические» высказывания «наших отцов» не должны сравниваться с «икономическими» положениями св. Льва, но только «теологические» с «теологическими», а «икономические» — с «икономическими», ибо противопоставляющие собственно богословие Домостроительству (τὴν θεολογίαν ἀντιπαρατίθεσι τῇ οἰκονομίᾳ) обнаруживают несправедливый образ своего мышления. Наоборот, в «Томосе» Римского предстоятеля, согласно св. Ефрему, обнару-

¹ Данное различие является достаточно обычным в святоотеческом богословии. См., например, у св. Софрония Иерусалимского: *Schönborn Chr., von. Sophrone de Jerusalem. Vie monastique et confession dogmatique. Paris, 1972, p. 121–123.*

живается во всем блеске и богословие (θεολογίαν λαμπράν) этого мужа, и знание им Домостроительства Божия о нас. Поэтому здесь утверждается, что Тот же Самый Сын Божий стал Сыном Человеческим, а также утверждается «высшее единение» (ἄκραν ἔνωσιν) двух естеств Господа. В общем вся апология «Томоса» строится св. Ефремом на доказательствах созвучия богословских воззрений св. Льва с общим хором святых отцов.

Кроме того, патриарх Фотий упоминает о трех посланиях Антиохийского святителя к императору Юстиниану, а также о его послании к Анфиму¹. Упоминается и послание к Домитиану, епископу Мелитенскому, который просил св. Ефрема разъяснить одно его собственное изречение относительно того, что ипостась с ипостасью не могут соединиться в ипостасном единении (οὐκ ἔστιν ὑπόστασιν ὑποστάσει ἔνωθῆναι καθ' ὑπόστασιν), так же как сущность не может прийти в сущностное единство и тождество с другой сущностью, если они иносущны (пример первого — невозможность ипостасного соединения Петра и Павла, а второго — такая же невозможность сущностного слияния

¹ Вероятно, данное послание относится к самому началу патриаршества Анфима, когда тот еще не проявил своего неправолавия, ибо в «соборных посланиях» (τὰ συνοδικὰ) константинопольского патриарха св. Ефрем не обнаружил ничего противоречившего истинному благочестию: Антиохийский архипастырь просит только Анфима более точно предать анафеме Евтихия и «Евтихиевы догматы». На сей счет см.: *Uthemann K.-H. Kaiser Justinian als Kirchenpolitiker und Theologe // Augustinianum*, v. XXXIX, 1999, S. 40. Вероятно, еще одно послание было отправлено св. Ефремом Анфиму, когда тот еще был формально епископом Трапезундским. Об этом послании св. Фотий говорит чуть ниже в «Библиотеке». Здесь опять показывается неправомыслие Евтихия, и Ефрем просит Анфима решительно осудить эту ересь. Вероятно, у него была надежда на то, что Анфим станет окончательно на сторону Православия.

души и тела)¹. Требуемое разъяснение св. Ефрем и приводит в послании, обильно пользуясь, по своему обыкновению, святоотеческими изречениями (διὰ τῶν πατρικῶν φωνῶν). Еще одно послание, с которым ознакомился патриарх Фотий, было адресовано Синклитику, митрополиту Тарсийскому. Здесь св. Ефрем, полемизируя против «акефалов», доказывает, что отцы Церкви признавали наличие двух природ Христа и после их единения, но это не означало рассечения, деления или раздвоения (οὔτε τεμνομένην οὔτε διαίρεσιν καὶ διχασμὸν) этих природ. А в послании к некоему персу Бразе (Βράζην τὸν Πέρσην) св. Ефрем, судя по краткому упоминанию Фотия, затрагивал основные черты православного вероучения: триадологию, христологию и учение о Пресвятой Богородице. Еще Константинопольский патриарх упоминает о его послании к неким монахам, находившимся в разрыве с «кафолической и апостольской Церковью Божией». Здесь, опираясь опять на святоотеческие свидетельства, Антиохийский святитель убеждает этих монахов, что в

¹ Ср. одно рассуждение преп. Максима Исповедника в его XV послании: «Если же существо и естество есть одно и то же, и лицо и ипостась (в свою очередь) — одно и то же, то ясно, что существа в отношении друг друга единоестественные и единосущные — совершенно гетероипостасны друг в отношении друга. Ибо в отношении и того и другого, имею в виду — естество и ипостась, ничто из существующего не бывает одним и тем же в отношении другого. Поэтому те, которые соединены друг в отношении друга согласно одному и тому же естеству или существу, т. е. сущие одного и того же существа и естества, отнюдь не являются соединенными в одной и той же ипостаси или лице, т. е. отнюдь не было бы им возможным иметь одно и то же лицо и одну ипостась; и те, которые соединены согласно одной и той же ипостаси или лицу, совершенно невозможно, чтобы они являлись одного и того же существа, т. е. естества». Цит. по кн.: Архимандрит *Амвросий Погодин*. Святой Марк Эфесский и Флорентийская Уния. М., 1994, с. 406.

одном и том же Лице [Господа] может быть созерцаемое различное естественное действие (διὰ φὸρον φυσικὴν ἐνέργειαν θεωρεῖσθαι) —, разумеется, учитывая контекст богословия св. Ефрема, единственное число в данном случае должно мыслиться как множественное (то есть речь идет о *двух* естественных действиях). Весьма решительно в этом послании Антиохийский предстоятель выступает и в защиту термина «Богородица»: если кто утверждает, что Пресвятая Дева родила «вочеловечившегося Бога» (Θεὸν ἐνανθρώπησαντα), то подобное утверждение можно назвать «богословием Архангелов». Далее патриарх Фотий сообщает еще о послании св. Ефрема к «апосхисту» (то есть монофизиту) Каллинику, которое содержит увещание к этому «отделившемуся» соединиться с Церковью Божией, ибо всякое «место собрания» (συνακτῆρια), помимо этой Церкви, есть «пещера разбойников».

Следующее послание, как констатирует Фотий, разъясняет деяния Антиохийского поместного Собора, созванного св. Ефремом по делу упомянутого Синклитика Тарсийского и его Синкелла Стефана, обвиняемых в склонности к евтихианству. Но так как Синклитик в ходе процесса над ним объявил, что он остается верен Православию, то Собор был распущен. Попутно св. Ефрем дает и разъяснение одного существенного момента христологии св. Кирилла Александрийского: этот отец Церкви часто использует понятие «природа» в качестве синонима понятию «ипостась», а поэтому его тезис о «единой воплощенной природе Бога Слова» следует понимать в смысле «единой воплощенной ипостаси Слова»¹. Еще одно послание также имеет христологический

¹ Подобное разъяснение действительно соответствует сути христологии Александрийского святителя. Подробно см.: *McGuckin J. A. St. Cyril of Alexandria. The Christological Controversy. Its History, Theology, and Texts. Leiden, 1994, p. 207–212.* Подобное толкование этого тезиса св. Кирилла встречается у многих право-

характер; оно адресовано Мегу, епископу Вереи (Βεροίας), и подтверждает истинность того, что было изречено «на четвертом святом Вселенском Соборе», то есть содержит как бы апологию этого Собора, однозначно воспринимаемого св. Ефремом именно как *Вселенского*. Особый акцент св. Ефрем делает на том положении «ороса» этого Собора, что «Еммануил должен познаваться в двух природах». Данное положение, согласно Антиохийскому святителю, находится в полном созвучии с формулой «единая воплощенная природа Слова»; только если эта формула является мощным оружием в борьбе с разделяющими естества Христа, то исповедание ипостасного единения в двух природах (τὸ ἐν δύο φύσεσι τὴν καθ' ὑπόστασιν ὁμολογεῖν ἕνωσιν) опровергает смешивающих эти естества (τοὺς συγχυτικοὺς) и посямляет их. Поэтому выражение «единение двух природ» является подтверждением положения о «единой воплощенной *Ипостаси* Слова». Наконец, последнее послание, входящее в первую книгу творений св. Ефрема, предназначалось некоему монаху Евною. Здесь Антиохийский предстоятель доказывает этому монаху единодушие святых отцов относительно понятий «тление» и «нетленность». Второй термин (ἄφθαρσία), как говорит св. Ефрем, часто предполагает в святоотеческом употреблении некое здоровье (ὑγεία), а не разрушение (οὐκ ἀναίρεσις) нашего естества, тогда как первый (φθора) обозначает болезнь (νόσος) этого естества. Из этого делается вывод, что Адам, до преступления заповеди обладавший нетленной плотью, тем не менее является полностью единосущным нам. По сообщению патриарха Фотия, в первую книгу творений Антиохийского святителя, помимо посланий, входили и семь «Похвальных слов» (про-

славных богословов VI–VII вв. В частности, данная интерпретация характерна и для императора Юстиниана. См.: *Glaizolle G. Un empereur théologien. Justinien, son rôle dans les controverses, sa doctrine christologique. Lyon, 1905, p. 125–131.*

поведей — πανηγυρικοῖ). Фотий не приводит их содержания, а просто указывает, что они были произнесены на различные праздники. Упоминает он еще и восьмое «Слово», сказанное к новокрещенным (εἰς τοὺς νεοφωτίστους) перед Пасхой; относительно его содержания также ничего не сообщается.

Вторая книга творений св. Ефрема включала всего четыре сочинения. Первое было посвящено разъяснению некоторых высказываний св. Кирилла, и прежде всего некоторых спорных мест из его «Второго послания к Суккенсу»¹. Особое внимание Антиохийского архипастыря привлекла фраза из этого послания, где св. Кирилл проводит аналогию соединения двух естеств во Христе с соединением души и тела в человеке (ἔστω δὲ ἡμῖν εἰς παράδειγμα πάλιν ὁ καθ' ἡμᾶς ἄνθρωπος), то есть употребляет так называемую «антропологическую парадигму»². Согласно Антиохийскому святителю, св. Кирилл в этом месте «Второго послания к Суккенсу» указывал на различие (τὴν διαφοράν)

¹ Два послания Александрийского святителя к этому епископу (Диокесарии) имеют важнейшее значение для понимания его богословских взглядов. См.: Сидоров А. И. Святитель Кирилл Александрийский. Его жизнь, церковное служение и творения // Творения святителя Кирилла, епископа Александрийского. Книга 1. М., 2000, с. 105–108.

² Св. Кирилл вообще достаточно часто использовал эту «парадигму», но в христологических спорах к ней, как это ни странно, первым обратился его оппонент Несторий. См.: Meunier B. Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite. Paris, 1997, p. 235–254. Следует констатировать, что позднейшие отцы Церкви подчеркивали тот факт, что данная аналогия не подразумевает уподобления сравниваемых; речь идет лишь о так сказать «структурном сходстве», а не о «структурном равенстве» (nur um eine Strukturähnlichkeit, nicht um eine Strukturgleichheit). Это четко выразил преп. Анастасий Синаит, который отрицал тождество Христа и человека в этом плане

души и тела и говорил об одной ипостаси, а не об одной природе. Далее, для доказательства тезиса о том, что различие природ (как Христа, так и природы тела и природы души у человека) сохраняется и после их соединения, св. Ефрем привлекает не только другие места из творений Александрийского святого, но ссылается также на свв. Евстафия Антиохийского, Иоанна Златоуста и др. древнецерковных писателей. Из этого он делает вывод, что единосущное не входит в ипостасное единение с единосущным (ὁμοούσιον μὲν ὁμοουσίῳ καθ' ὑπόστασιν οὐχ ἐνοῦται), но подобное единение образуют лишь иносущные (τὰ δὲ ἑτεροούσια). Для него понятия «природа», «род» (γένος) и «сущность» обозначают «общее» (τὸ κοινόν), а понятие «лицо» — «особое» (τὸ ἰδικόν). Доказывая это, св. Ефрем проявляет присущую ему обширную эрудицию, приводя множество выдержек из святоотеческих творений.

Второе сочинение второй книги адресовано некоему «схоластику (адвокату) Анатолию» и представляет собой ответы на различные вопросы, поставленные этим любознательным юристом. В частности, что в ипостасном единении человеческая природа («наша плоть») не превратилась в «сущность Слова», хотя Слово сделало ее по Домостроительству («домостроительно») Своей собственной плотью (εἰ καὶ ἰδίαν οἰκονομικῶς ἐποίησατο τὴν σάρκα). Это совсем не означает, что Господь должен мыслиться как «иной и иной» (οὐκ ἄλλος καὶ ἄλλος), то есть решительно отвергается всякий намёк на двойственность субъектов во Христе. Далее св. Ефрем отвечает на вопрос Анатолия, был ли Адам сотворен бессмертным или смертным. Отвечая на него, Ан-

(ὑποδείγματι, ἀλλ' οὐκ ἰσότητι ἐπὶ Χριστοῦ νοητέον τὸν ἄνθρωπον). См.: *Uthemann K.-H.* Das anthropologischen Modell der hypostatischen Union. Ein Beitrag zu den philosophischen Voraussetzungen und zur innerchalkedonischen Transformation eines Paradigmas // ΚΛΗΡΟΝΟΜΙΑ, т. 11, 1982, S. 27.

тиохийский святитель высказывает общую святоотеческую точку зрения: смерть появилась в результате зависти диавола; но не только и не столько, ибо и сам человек вследствие дарованной ему Богом свободы воли (вследствие «самовластия» — τῷ αὐτεξουσίῳ) избрал худшее вместо лучшего¹. Причем в результате такого избрания не только тело, но и душа, созданная бессмертной, была отдана смерти, только не чувственной, а духовной (νοητῷ); ибо грех есть смерть души. Затем св. Ефрем утверждает, что только один Бог является простым (ἀπλοῦς), а все остальное есть сложное (σύνθετα). Но и сложное может быть бессмертным. Этот тезис позволяет св. Ефрему сделать вывод о воскресении из мертвых всего человека. Хотя по воскресении тело его становится «более легким (тонким) и светлым» (λεπτότερον καὶ διαυγέστερον), характерные черты (τὰ ἰνδάλματα) тела сохраняются так же, как сохраняются личностные свойства человека (τὰ ἀνθρώπου γνῶρίσματα), которые носит это тело. Что же касается третьего сочинения второй книги — «Апологии Халкидонского Собора», — то о нем речь пойдет чуть далее. Наконец, четвертое сочинение предназначалось неким восточным монахам, которые склонялись к ереси «теопасхитов». В этом произведении опять подчеркивается полное единодушие вероопределения Халкидонского

¹ Ср. рассуждение одного современного православного богослова, целиком опирающегося на Священное Писание и Священное Предание: «К несчастью, человек плохо воспользовался своей свободой. Он переступил те пределы, которые Бог обозначил ему из любви. Несмотря на оградительные меры, которые предпринял Творец, чтобы уберечь Свое создание от падения, Адам «вообразил себя богоравным» без Бога. Он посягнул стать «как Бог», приняв соблазн лжеца и богоненавистника диавола. Итак, Адам в своем безумии немедленно попался на приманку, которую с поразительным искусством бросил ему человекоубийца, представ перед ним в образе змия». *Василиадис Н.* Тайнство смерти. Сергиев Посад, 1998, с. 55.

Собора и христологии св. Кирилла Александрийского, а также полное созвучие с этой христологией и «Томоса» Льва Великого.

Как видно из данного беглого обзора, литературная деятельность св. Ефрема концентрировалась преимущественно вокруг христологической проблемы, что не удивительно, учитывая весь контекст эпохи, в которую он жил. А так как христология, обычно неразрывно сопряженная с сотериологией, является средоточием всего христианского вероучения, то вполне можно согласиться со следующим мнением русского патролога: «В общем в эпоху Юстиниана сделаны были столь важные шаги в разработке византийского богословия, подняты и серьезно поставлены столь существенные вопросы, что нисколько не удивительно, что уже в эту эпоху сказались все основные черты византийского богословствования, с какими мы застаем его и в последующее время. Этим намечена была определенная, так сказать, богословская атмосфера в Византии»¹. Св. Ефрем, как один из лучших представителей данной эпохи, вложил в это формирование сущностных черт византийского богословствования немалую лепту. И прежде всего тем, что он ясно обозначил непреходящую значимость для всего православного богословия Халкидонского «ороса».

IV. ЗАЩИТА ХАЛКИДОНСКОГО СОБОРА И ЕГО ВЕРООПРЕДЕЛЕНИЯ СВ. ЕФРЕМОМ

Ряд важнейших моментов данной защиты был уже намечен в предшествующем изложении, и теперь можно обратиться уже непосредственно к сочинению «Апология Халкидонского Собора и *Томоса* святого Льва». В первую очередь чрезвычайно важным представляется упомянутый

¹ Епифанович С. Л. Преподобный Максим Исповедник, с. 47.

выше фрагмент этого сочинения, опубликованный в «Патрологии» Миня, где поднимается проблема действий («энергий») Христа, ставшая весьма насущной спустя век — в эпоху монофелитских споров. В названном фрагменте св. Ефрем, в частности, говорит, что Христос Бог совершал в человеческом естестве то, что превышает это естество (ἐν τῇ ἀνθρώπινῃ φύσει τὰ ὑπὲρ φύσιν ἐπραττε). В качестве примера избирается хождение Господа по воде, которое показывает, что сама способность ходить (πορεύειν) соотносится с человеческой природой, но хождение *по морю* могло быть свойственно только Божеству. Поэтому, как говорит Антиохийский святитель, «исповедуя, что воплощенный Бог Слово совершал таковое действие (ἐνερῆκεναι τὴν τοιαύτην ἐνέργειαν), мы говорим, что одно совершалось сообразно природе плоти, а другое — вследствие сверхъестественной природы Божества (διὰ τὴν τῆς θεότητος ὑπερφύσιν)». Отсюда св. Ефрем делает вывод о наличии двух действий (δύο ἐνέργειας) во Христе. Столь ярко выраженный здесь «диэнергизм» святителя восходит скорее не столько непосредственно к Халкидонскому «оросу» (где этот момент специально не акцентируется), сколько к «Томосу» св. Льва, где ясно утверждается: «Каждое из двух естеств в соединении с другим действует так, как ему свойственно: Слово делает свойственное Слову, а плоть исполняет свойственное плоти. Одно из них сияет чудесами, другое подлежит страданию. И как Слово не отпало от равенства в славе с Отцом, так и плоть не утратила естества нашего рода. Ибо Один и Тот же (об этом часто нужно говорить) есть истинно Сын Божий и истинно Сын Человеческий»¹. Данный фрагмент дополняется одной парафразой патриарха Фотия, который

¹ Деяния Вселенских Соборов. Т. II. СПб., 1996, с. 234. У св. Льва понятие «природа» в данном случае передается термином «forma» («образ»), а поэтому в оригинале фраза звучит так: «agit utraque forma». Но это не означает раздельности и разли-

так передает мысль св. Ефрема: Христос, истинный Бог наш, не совершал раздельно [действий], свойственных Божеству и свойственных человечеству (οὐτε τὰ τῆς θεότητος ἴδια οὐτε τὰ ἴδια τῆς ἀνθρωπότητος διηρημένως ἔπραττεν), но единый и Тот же Самый Он в ипостасном единении осуществлял все: как божественное, так и человеческое (ἐνώσει δὲ τῇ καθ' ὑπόστασιν ἅπαντα ὁ εἷς καὶ ὁ αὐτὸς τὰ τε θεῖα καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἐπετέλει)¹. Таким образом, св. Ефрем, подчеркивая, с одной стороны, различие природных действий Христа, а с другой —

чия субъектов деятельности, ибо действует единый Богочеловек («cum alterius communione»). См.: *Ahrens H. Die christologische Sprache Leos des Grossen. Analyse des Tomus an den Patriarchen Flavian. Freiburg-Basel-Wien, 1982, S. 463–467*. Поэтому «именно единство Лица Богочеловека обеспечивает взаимообмен свойств Его обеих природ, когда то, что свойственно одной природе, переносится на другую, и наоборот». *Фокин А. Из истории западного богословия. Святитель Лев Великий // Альфа и Омега, № 3 (25), 2000, с. 386*. Кстати, в указанном сочинении к восточным монахам-«теопасхитам» св. Ефрем подчеркивает, что понятие «образ» в данном случае у Льва Великого должен мыслиться тождественным понятию «сущность», а не понятиям «ипостась» или «лицо» (ἡ μορφὴ οὐχ ὑπόστασις ἢ πρόσωπον νοεῖται, ἀλλ' οὐσία), доказывая согласие христологии римского предстоятеля с богословием прочих отцов Церкви. Здесь же утверждается, что Лев Великий не учил о раздельности действий каждой природы Господа (ποῦ γὰρ εἶπεν ὡς ἀνὰ μέρος καὶ ἀνὰ μέρος μορφὴ ἑκάτερα ἐνεργεῖ?), ибо у него постоянно акцентируется их единство и «общение» (μετὰ τῆς θατέρου κοινωνίας, τοὔτεστιν ἐν τῇ ἐνώσει τῶν φύσεων).

¹ Ср. схолию на четвертое послание Дионисия Ареопагита, принадлежащую, вероятно, преп. Максиму Исповеднику, где разъясняется известное высказывание Ареопагита о *богомужней энергии*: «Он говорит, что Христос не как Бог совершал божественное, потому что — вместе с плотью, а не чистой божественностью, хотя и — божественное. Так же и человеческое Он совершал не как человек, ибо божественною властью, когда хотел, давал иногда плоти осуществлять (букв. *действовать*) свое, однако же человеческое... А «богомужная энергия» означает *разом* и божественную, и че-

их единство, служит важным связующим звеном между «Томосом» св. Льва, Халкидонским вероопределением (где «диэнергизм» содержится лишь имплицитно) и последующим диофелитством¹.

Что же касается реферата Фотия, касающегося «Апологии», то он прежде всего констатирует, что данное сочинение было адресовано неким киликийским подвижникам

ловеческую *энергию*. Так ведь с нами, или же ради нас, то есть на земле, жительствовав, Он соделал, как выше сказано, божественное и человеческое. И обрати внимание на сверхъестественное и неизреченное Господне соединение — что не как Бог Он соделал божественное (ибо был человеком) и не как человек — человеческое (ибо был Богом)... Что не как Бог сотворил Он божественные дела, показывает то, что Он ходил по морю телесными ногами. Божье дело — сгустить воду, а не Божье — ходить плотскими ногами. Не свойственны ведь божественности плоть и кости ног». *Дионисий Ареопагит. О церковной иерархии. Послания. СПб., 2001, с. 197–198.*

¹ Особенно преп. Максимом Исповедником, который, разграничивая естественные действия Христа, особенно акцентировал и их единство: «Ипостасное соединение природ, или взаимное возможно тесное, до невозможности разделения, жизненное общение природ постоянно и неизменно: начавшись с первичного момента соединения, оно затем уже никогда, ни на одну минуту не прекращается, так что во всем, что бы ни переживал Христос, что бы так или иначе Он ни делал, — во всем познается именно Христос, воплотившийся Бог Слово. «Неизменно вочеловечившийся (ἁτρέπτως γενόμενος ἄνθρωπος) Бог Слово хотел и действовал не только как Бог, сообразно со Своим Божеством, но вместе с тем и как человек, согласно со Своим человечеством», потому что единый и единственный Христос одинаково есть истинный Бог и совершенный человек. Так, например, чудеса творило Божество, но не без участия плоти; унижение и страдания переносила плоть, но не отдельно от Божества». *Орлов И. Труды св. Максима Исповедника по раскрытию догматического учения о двух волях во Христе. Историко-догматическое исследование. СПб., 1888, с. 156–157.*

Домну и Иоанну. В начале его св. Ефрем указывает, что «православный образ мыслей, любезный и [святому] Кириллу» (ὀρθοδοξίας φρόνημα καὶ Κυρίλλῳ φίλον), заключается в исповедовании («проповедовании» — κηρύττειν) «единой воплощенной Ипостаси и [единого воплощенного] Лица Слова», предполагающем единосущие Христа Отцу по Божеству и единосущие Его нам по человечеству, то есть в исповедовании двух природ, из которых был образован единый Христос (ἐξ ὧν ὁ εἷς Χριστὸς ἀπετέλεσθη). «Ибо, ведая о двух рождениях единого Христа и Бога нашего, мы отнюдь не пребываем в неведении и относительно сущностного различия (κατ'οὐσίαν διαφοράν) Слова и плоти. Такова вера, обнародованная и провозглашенная на Халкидонском Соборе». — В этих словах св. Ефрема, передаваемых патриархом Фотием, четко фиксируется его принципиальная верность Халкидонскому «оросу», который он считает раскрытием сущностных моментов богословия предшествующих отцов Церкви, и в первую очередь богословия св. Кирилла Александрийского. Именно ссылаясь на него, св. Ефрем и говорит, что ипостасное единение исключает всякое подозрение в разделении, ибо признание различия сущностей совсем не означает их разделения (τὸ γὰρ γινώρίζειν τῶν οὐσιῶν τὸ διάφορον οὐκ ἔστι διαίρειν ταύτας). Также опираясь на предшествующих святых отцов, Антиохийский предстоятель формулирует и важный метод, необходимый при подходе к серьезным богословским высказываниям: каждое такое высказывание не должно злонамеренно рассматриваться в своей «обнаженности» (μὴ χρῆναι τὴν λέξιν γυμνὴν καὶ κακοῦργως ἐξετάζειν), но необходимо исследовать это высказывание в контексте православного образа мыслей того, кто письменно запечатлел данное высказывание (ἀλλὰ τῇ εὐσεβεῖ διανοίᾳ προέχειν τοῦ γράφοντος). Подобный метод имел существенное значение в догматических спорах того времени, ибо еретики (как монофизиты, так и несториане) ак-

тивно использовали святоотеческие свидетельства вне их контекстуального православного смысла¹.

Далее св. Ефрем ясно определяет православное понимание «теопасхистских» выражений: говорить, что Бог Слово претерпел плотью (σαρκὶ παθεῖν), соответствует церковному образу мыслей (φρόνημα τῆς ἐκκλησίας ἐστίν), но нечестиво утверждать, что Он страдал естеством Божества (τῇ φύσει τῆς θεότητος)². Кроме того, он довольно подробно рассуждает о правильном употреблении в христологии определения «сложный». Подобное определение, как считает Антиохийский архипастырь, возможно только в отношении ипостасного единения (ἐπὶ μὲν τῆς καθ' ὑπόστασιν ἐνώσεως δικαίως παρὰ τῆς εὐσεβείας τὸ σύνθετον), или ипостаси и лица, но нельзя говорить о «сложной сущности» или «сложной природе». Это рассуждение св. Ефрема явно

¹ Сборники святоотеческих цитат («флорилегии») были в V–VI вв. широко распространены не только среди православных, но и среди монофизитов и несториан. См.: *Schermann Th. Die Geschichte der dogmatischen Florilegien vom V. – VIII. Jahrhundert. Leipzig, 1904, S. 13–41.*

² Подобное понимание «теопасхизма» характерно для многих православных богословов V–VII вв. (в том числе и для императора Юстиниана). Кроме всего прочего, именно это понимание акцентировало верное и корректное соотношение учения о Святой Троице и христологии. См.: *Pelikan J. The Christian Tradition. A History of the Development of Doctrine. Chicago, 1971, p. 270–271.* Среди западных богословов весьма точное решение проблемы «теопасхизма» можно найти у св. Льва Великого, особенно в его проповедях, где он, с одной стороны, подчеркивает тезис о бесстрастии Божества, а с другой стороны, акцентирует момент взаимообщения свойств (*communicatio idiomatum*) двух естеств Господа как необходимое условие нашего спасения. См.: *Dunn G. D. Divine Impassibility and Christology in the Christmas Homilies of Leo the Great // Theological Studies, v. 62, 2001, p. 71–85; Idem. Suffering Humanity and Divine Impassibility: the Christology in the Lenten Homilies of Leo the Great // Augustinianum, v. XLI, 2001, p. 257–271.*

направлено опять же против монофизитов, и в данном случае он созвучен со многими православными богословами как своей эпохи, так и последующего периода¹. Развивая его, он делает вывод: то, что Христос не имеет по сущности (ибо она не была сложной), это Он имеет по

¹ См.: Священник *Олег Давыденков*. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М., 1998, с. 91–101. Так, согласно Леонтию Византийскому, «у Господа нашего Иисуса Христа есть одна и та же Ипостась и в этой одной Ипостаси Он познается как совершенный Бог Слово и совершенный из нас и по нас человека... Эта единая Ипостась, как Божественная, есть простая, ибо в Боге не может быть сложности. Но можно в известном смысле и значении усвоить и сложность или соединенность Ипостаси Христа, считать ее как ὑπόστασις σύνθετος. Соединенною ипостась вообще может быть, а природа таковою вообще быть не может. Вот почему никак нельзя предполагать во Христе одну соединенную природу из двух природ, образование в Нем φύσις σύνθετος: это противоречит понятию самой природы». Священник *Василий Соколов*. Указ. соч., с. 293. И по учению преп. Максима Исповедника, «Ипостась Бога Слова, не переставая быть тем, чем она была всегда, с самого первого момента восприятия в нее плоти, перестает быть лишь исключительно Ипостасию в Слове Божества, одинаково и безраздельно становясь Ипостасию для обеих природ Христа; так что вечная простая Ипостась Бога Слова со времени Воплощения становится Ипостасию *сложною* (σύνθετος ὑπόστασις), Ипостасию *Бого-человека*, объединяющею в себе, как в некотором «целом», две природы, со всеми их существенными определениями, которые (т. е. природы) по отношению к ней могут быть названы в некотором смысле «частями целого». Одним словом, Ипостась Христа есть сложная по соединению существующих в ней природ (κατὰ σύνθεσιν ἐκ τῶν φύσεων). На сложность Ипостаси указывает имя «Христос»; а так как Христос один и единственный в своем роде, то лице Христа, строго говоря, не может быть названо индивидуальным (ἄτομον = individuum), потому что нет такого общего рода (εἶδος), который бы можно было назвать именем «χριστότης» и под который подходил бы Χριστός, как неделимое». *Орлов И.* Указ. соч., с. 146–147.

ипостаси (являющейся сложной), и в каждой из Своих сущностей Он не имеет сущности другой, но по ипостаси обладает обеими сущностями. Поэтому по ипостаси Он обладает и плотью, и Духом (καὶ σάρκα ἔχει καὶ πνεῦμα κατὰ τὴν ὑπόστασιν), то есть обладает двумя естествами. Утверждая это, Антиохийский святитель решительно отвергает всякую мысль о какой-либо возможной симметрии между двумя естествами: природа Бога Слова всегда (естественно и после Вочеловечивания) является совечной (συναΐδιος) и единосущной Отцу, но плоть Христа не обладала существованием до момента соединения со Словом. В этой связи св. Ефрем отводит обычный упрек в несторианстве (о существовании двух лиц и двух ипостасей во Христе), который монофизиты обычно бросали православным и который зиждился на тезисе, что не бывает вообще «безличной и безипостасной природы» (φύσις γὰρ οὐκ ἔστιν ἀπρόσωπος οὐδὲ ἀνυπόστατος). Подрывая данную основу монофизитской аргументации, св. Ефрем указывает, что существуют «естества», которые совсем не обязательно предполагают наличие «лица». Таковыми, например, являются «естество воды» (φύσις ὕδατος), «естество гнева» (φύσις ὀργῆς) и т. д.; также мы говорим, что каждый из людей обладает и естеством души, и естеством тела, но никому не приходит в голову высказываться о «лице (ипостаси) души» или о «лице (ипостаси) тела». Естественным следствием этих рассуждений св. Ефрема было бы учение о «воипостазировании» человеческой природы в Ипостась Бога Слова (или учение о «воипостасном»), какое развивали его современник Леонтий Византийский, а позднее — преп. Максим Исповедник¹, но в сохранившихся фрагмен-

¹ Данное учение у Леонтия Византийского имеет следующий смысл: по отношению к Лицу Иисуса Христа *воипостасным* (ἐνυπόστατον) «является человеческая природа Его, которая собственной человеческой ипостаси не имеет, а имеет Ипостась Бо-

тах и реферате Фотия оно отсутствует. Но по крайней мере сама идея этого *воипостасного* намечается, тем более что данное понятие обычно находится в связи с теорией «сложной ипостаси»¹, которая, как было сказано выше, имеется у св. Ефрема.

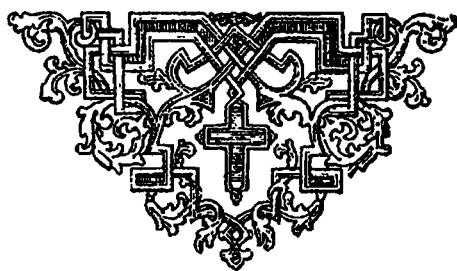
Таковы основные моменты защиты Халкидонского «ороса» у святителя, которые одновременно являются и как бы «главными траекториями» развития его богословских взглядов. Патриарх Фотий, кратко характеризуя всю его богословскую и литературную деятельность, замечает, что почти все творения Антиохийского архипастыря посвящены усердной защите догматов Церкви (ὕπέρ τῶν τῆς ἐκκλησίας σπουδάζουσι δογμάτων); еще патриарх добавляет: эти творения показывают, что Халкидонский Собор недоступен для всяких еретических нападков и является несокрушимым оплотом Православия. И действительно, по мысли св. Ефрема, четвертый Вселенский Собор как бы суммиро-

жественную, Бога-Слова, как свою собственную, не в части (у Бога нет частей), а в целом и совершенном виде. Это ἐνυπόστατον во Христе не есть что-либо абстрактное, мысленное или фиктивное, но есть настоящая и реальная человеческая природа Христа, не менее полная и действительная, как и Божество Спасителя. Человеческая природа Христа есть и общая, и вместе частная природа, как имеющая особую ипостась, есть и безличная, поскольку видовая, и личная, поскольку возглавляется Ипостасью Сына Божия. Термин ἐνυπόστατον в данном случае и служит обозначением того соединительного пункта, в котором примиряются взаимные противоположности: Божества и человечества, общего и частного». Священник *Василий Соколов*. Указ. соч., с. 317–318.

¹ Об этой связи у Леонтия Византийского и его влиянии в данном случае на преп. Максима Исповедника см.: *Heinzer F.* Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur des Menschseins Christi bei Maximus Confessor. Freiburg, 1980, S. 82–107. Относительно преп. Максима Исповедника, также связывающего указанные понятия, см.: *Larchet J.-C.* La divinisation de l'homme selon saint Maxime le Confesseur. Paris, 1996, p. 327–332.

вал в себе деяния трех предшествующих Соборов: он утвердил [все], совершенное [святым] Кириллом против Нестория в Ефесе (ὅ κατὰ Νεστορίου Κύριλλος ἐν Ἐφέσῳ διεπράξατο), а также подтвердил деяния двух первых Вселенских Соборов в качестве «правила веры» (εἰς ὅρον πίστεως). Логическим следствием этого утверждения св. Ефрема является: тот, кто не признает Халкидонский Собор, отрицает и предшествующие Вселенские Соборы. Кроме того, защищая Православие, св. Ефрем наглядно представляет и полнейшее созвучие Халкидонского вероопределения с богословием всех отцов Церкви, особенно с богословием св. Кирилла Александрийского, на которое и старались опираться в первую очередь монофизиты¹. Тем самым он, наряду с другими православными полемистами VI в., подготавливал тот богословский синтез, который в VII — начале VIII в. осуществили преп. Максим Исповедник и преп. Иоанн Дамаскин.

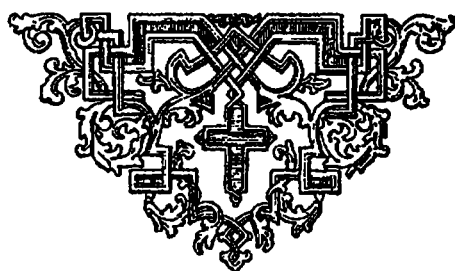
¹ Можно констатировать, что некорректным является суждение Г. Г. Бека, утверждающего, будто «для Ефрема формулы Кирилла играли куда большую роль, чем [определения] Собора 451 г.». *Beck H. G. Kirche und theologische Literatur im byzantinischen Reich. München, 1959, S. 378.* Подобное суждение искажает всю перспективу мирозерцания св. Ефрема.



ПРИЛОЖЕНИЕ II

ПРЕСВИТЕР
ФЕОДОР
РАИФСКИЙ

ПРЕДУГОТОВЛЕНИЕ



Перевод А. И. Сидорова



А. И. Сидоров

ПРЕСВИТЕР ФЕОДОР РАИФСКИЙ И ЕГО СОЧИНЕНИЕ

В почти безбрежном море церковной письменности встречаются порой произведения, об авторах которых история не сохранила практически никаких сведений. К ним принадлежит и сочинение «Предуготовление», надписанное именем пресвитера Феодора Раифского¹. Данное сочинение, состоящее из двух достаточно самостоятельных частей (догматико-полемической и философско-логической), известно давно и начало издаваться с XVI в. Однако до XX в. издавалась лишь первая часть трактата под названием «О Воплощении», и лишь в 1938 г. известный знаток патристических текстов Ф. Дикамп выпустил в свет критическое издание всего сочинения Феодора Раифского, предварив его вступительной статьей, в которой собраны

¹ В свое время мы посвятили этому автору довольно обширную статью, в которой подробно рассмотрели ряд аспектов его богословского мирозерцания. См.: Сидоров А. И. Феодор Раифский и Феодор Фаранский (По поводу одного из авторов «Изборника Святослава 1073 г.») // Древнейшие государства на территории СССР. Материалы и исследования. 1990 год. М., 1991, с.135–167. Некоторые существенные моменты этой статьи кратко резюмируются в данном предисловии. На русском языке имеется еще и диссертация, посвященная Феодору: Иеромонах Тимофей (Никонов). Личность и литературная деятельность Феодора, пресвитера Раифского. Сергиев Посад, 1998. Для кандидатской диссертации это вполне приличная работа, хотя, конечно, глубиной и самостоятельностью она не отличается.

все доступные сведения об авторе, названы все главнейшие рукописи, содержащие в себе этот трактат, и перечислены предшествующие издания его¹. Как считает Ф. Дикамп, трактат был написан в 580–620 гг. и автором данного сочинения являлся некий православный монах и пресвитер Феодор, живший в Раифском монастыре на юго-западе Синайского полуострова. Ф. Дикамп также показал всю несостоятельность попыток отождествления Феодора Раифского с какими-либо другими известными нам Феодорами, жившими в VI–VII вв. и подвизавшимися на литературном поприще. Впрочем, следует констатировать, что подобные попытки не прекратились и позднее: так, например, Ф. Элерт высказал гипотезу о тождестве Феодора Раифского с одним из родоначальников монофелитской ереси Феодором Фаранским². К этой гипотезе примкнули некоторые исследователи, хотя она встретила и весьма серьезных критиков. Нам эта гипотеза не представляется убедительной по двум основным причинам³. Первая — хронологическая, ибо трактат явно не мог быть написан позднее середины VI в. При более поздней датировке в нем обязательно должны были бы быть указания и намеки на спор о «трех главах» или на оригенистские споры, а также на секты, появившиеся в монофизитстве около середины VI в., например на секту тритеитов. Вторая причина мировоззренческая: сохранившиеся фрагменты сочинений Феодора Фаранского показывают, что его богословские послышки (прежде всего учение об одном действии Христа)

¹ См.: *Diekamp F.* *Analecta Patristica. Texte und Abhandlungen zur griechischen Patristik.* Roma, 1938, S. 173–222.

² См.: *Elert W.* *Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Eine Untersuchung über Theodor von Pharan und seine Zeit als Einführung in die alte Dogmengeschichte.* Berlin, 1957, S. 203–212.

³ Далее кратко излагаются выводы из нашей предшествующей работы о Феодоре Раифском, которая была указана выше.

не совпадают с христологическими воззрениями Феодора Раифского, которые выдержаны в духе строгого православного вероучения.

Таким образом, в лице пресвитера Феодора Раифского мы имеем почти неизвестного православного богослова, жившего в первой половине VI в. Для его мирозерцания характерно стремление идти *средним царским путем*, которым всегда шествовала католическая Церковь, отсекая крайности различных ересей. Будучи убежденным сторонником *мыслящей и сознательной веры*, Феодор обладал, судя по трактату, вполне приличным образованием, в том числе и светским. Правда, следует признать, что выдающимся литературным талантом он не блистал. Стиль его тяжел и несколько громоздок, а поэтому мысль порой выражается не совсем внятно и отчетливо. Тем не менее это не мешает ему касаться довольно сложных богословских и философских проблем, а порой и очень удачно решать их. В своих богословских воззрениях Феодор ориентировался преимущественно на святых каппадокийских отцов (особенно на святителей Василия Великого и Григория Богослова), хотя, как это само собою разумелось для всех православных богословов VI–VII вв., воспринял и многое из христологии свт. Кирилла Александрийского, которого, однако, прямо не цитирует. С большой долей вероятности можно предполагать, что Феодор был не только пресвитером, но и монахом. Селение Раифа являлось одним из центров монашеской жизни на Синайском полуострове, и уже в 373 г. здесь мученически пострадали от рук кочевников-язычников несколько иноков. В VI в. в Раифе существовал известный монастырь, вблизи от которого подвизалось также множество отшельников. По свидетельству блаж. Иоанна Мосха, некоторые раифские иноки достигли значительных высот духовной жизни; в частности, такой благодатной личностью был авва Андрей, которого высоко ценил св. Си-

меон Столпник¹: Раифские монахи были тесно связаны с иноками, живущими на горе Синай, а также с монашествующими, обитающими в Фаране (где находилась епископская кафедра)² и близ этого города. Не случайно, что «Краткое описание жития аввы Иоанна, игумена святой горы Синайской» пишет раифский монах Даниил, а между Иоанном, игуменом Раифским, и преп. Иоанном Лествичником существовала, судя по их двум сохранившимся письмам, тесная духовная дружба³. Наконец, можно отметить, что трактат Феодора Раифского по своему внутреннему настрою и ряду богословских нюансов близок к «Путеводителю» преп. Анастасия Синаита. Следовательно, в «Предуготовлении» Феодора Раифского мы имеем еще одно свидетельство той богатой духовной и интеллектуальной жизни, которая живоносным источником орошала сухую и каменистую почву Синая. Воды из этого источника до сих пор утоляют жажду взыскующих истинного любомудрия.

¹ См.: Луг Духовный. Творение блаженного *Иоанна Мосха*. Сергиев Посад, 1915, с. 142–144.

² См.: *Elert W.* Op. cit., S. 191–195. По словам С. Терновского, «епископская кафедра в Фаране была еще во времена Диоклетиана. Впоследствии, не ранее времен Юстиниана, фаранскою церковью управлял тот же епископ, который управлял и Синаем. Впрочем, синайская кафедра причислялась к тем 25 архиепископиям, которые не имели под собой епископий». *Терновский С.* Очерки из церковно-исторической географии. Области восточных патриархов Православной Церкви до IX века. Казань, 1899, с. 111.

³ См.: Преподобного отца нашего *Иоанна*, игумена Синайской горы, Лествица. Сергиев Посад, 1908, с. V–IX, X–XII.



ФЕОДОР РАИФСКИЙ

ПРЕДУГОТОВЛЕНИЕ

(Феодора, пресвитера Раифского, некое предуготовление или упражнение для желающего познать, каков образ Божественного Вочеловечивания и Домостроительства, в соответствии с которым [это Вочеловечивание] совершилось, а также что говорят на сей счет питомцы Церкви против неправомыслящих в этом вопросе)

ПРОЛОГ

Я думаю, что было бы нелепым (а таковым оно подлинно является и признается), в то время когда последователи Евтихия и Диоскора¹, объединяемые ложью и сражающиеся против Истины, так жестоко и неусыпно воюющие с единственной католической и апостольской Цер-

¹ О Евтихии см. ниже. Диоскор (ум. 454) был сначала архидиаконом александрийской церкви, а затем, по смерти св. Кирилла Александрийского (444), стал его преемником. «Кирилл своим властным словом сдерживал неумеренную ревность своих почитателей; Диоскор сам стал во главе этих последних и хотел честно и грозно держать церковную славу своего предшественника и авторитет его имени». *Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви*, т. IV. М., 1994, с. 241. Но не обладая выдающимся богословским талантом св. Кирилла Александрийского, Диоскор отпал от Православия и был осужден на Халкидонском Соборе.

ковью Божией, что и своих чад, не научившихся еще как следует говорить, не посещающих школу и не изучивших еще алфавита, побуждающие и склоняющие к тому, чтобы те могли слушать [речи] относительно почитаемого у них догмата и высказывать [свое мнение о нем], — мы бы в это время были бы столь небрежны и столь бы упали духом, что не старались бы узнать, в чем состоит отличие [этих еретиков] от Церкви, откуда исходит их брань с нами и каковы вожди их, от которых они и получили прозвище. Ввиду [такой опасности] мы не должны считать делом второстепенным занятие [этими вопросами]. Хотя, по благодати и милости Божией, умиротворение царит в делах церковных и мы наслаждаемся покоем и безмятежностью вдали от всякой ереси, зарывшейся в свою нору, [это не означает], что мы можем быть невооруженными и неопытными воителями, чтобы не были бы мы уничтожены [каким-либо внезапно появившимся] нечестивым учением. До тех пор пока плывешь при благоприятном ветре, говорит Григорий Богослов, бойся кораблекрушения; и меньшее крушение ты потерпишь, если будешь осторожным¹. Поэтому, по заповеди главы Апостолов: «Будьте всегда готовы всякому, требующему у вас отчета в вашем уповании, дать ответ с кротостью и благоговением, имея добрую совесть» (1 Пет. 3, 15–16), для того, чтобы кто-либо из [выступающих против нас], видя такого рода усердие, стал на

¹ Очень свободная парафраза. У св. Григория Богослова так: «Всякий мореплаватель близок к кораблекрушению; и тем ближе, чем с большею отважностью плывет. Так и всякий обложенный телом близок к бедам телесным, и тем ближе, чем бесстрашнее ходит с поднятым челом, не смотря на лежащих пред ним. Доколе плывешь при благоприятном ветре, — подавай руку потерпевшему кораблекрушение; доколе наслаждаешься здоровьем и богатством, — помоги страждущему». Святитель *Григорий Богослов*, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений, т. 1. Сергиев Посад, 1994, с. 223.

нашу сторону; или для того, чтобы спасти отделяющих себя [от Церкви] и избавить их от этого лукавого разделения, как это увещевает [сделать нас] названный брат Господень (см.: Иак. 5, 19–20). А если это не случится, то для того, чтобы заставить замолчать их с помощью справедливых доказательств, не оставив им времени для вздорной болтовни [и клеветы] на Истину. Но самое ценное и лучшее, для чего [все] это следует делать, так это для того, чтобы мы сами познали и удостоверились, на какой вере мы зиждимся и какой верой хвалимся, открыто и свободно исповедуя ее, и ради чего обращаем мы в эту веру противников ее. Я имею в виду, что во время воздаяния и награда будет большей и похвала полнее тем, кто с помощью ведения прилежен [в вере], твердо и непоколебимо придерживаясь благочестия, чем тем, кто просто и как-нибудь, привычно наследуя это от отцов, [чисто внешне] признают эту веру. Ведь одни оказываются верующими случайно, а другие — мысляще и сознательно. Так что, даже случись этим беспечным и не склонным к исследованию людям произойти от родителей-еретиков, они вряд ли бы озаботились относительно того, чтобы совлечь с себя отчее нечестие. Таким образом подвергается осуждению невежественность и нежелание учиться. Поэтому и говорится: «Премудрость и наказание уничижаай окаянен» (Прем. 3, 11); любящий же наставление обретет ведение вместе с праведностью¹.

¹ Данные рассуждения Феодора Раифского, особенно последняя фраза (ὁ δὲ ἀγαπῶν παιδείαν εὐρήσει γνῶσιν μετὰ δικαιοσύνης), показывают, что он примыкает к той традиции православного «гносиса», которая восходит к свв. Апостолам Иоанну и Павлу, но свое четкое оформление получила в Александрийской школе, прежде всего у Климента Александрийского, для которого ведение не только неразрывно сопрягается с верой, но и неотделимо от добродетельной жизни. См.: Сидоров А. И. Кли-

И чтобы всякий, кому попадется в руки это сочинение, мог легко постигнуть высказывания, направленные против наших врагов, я счел необходимым предварить его небольшим введением, с которого я и начинаю.

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

Мнение Мани¹

Мани, изобретатель мрака-супротивника², а скорее [сам] — произведение мрака, грезя во сне, вообразил, словно наяву, что Господь явился как простое видение, в пустом обличье человеческого тела. Поэтому, говорит Мани, Он только казался действующим и страждущим, как бы действовал и страдал по-человечески, но в действительности ничего этого не было, — Он только обманом и видимостью сманивал людей, которые считали, что Он общается с ними. Поэтому Мани отказывается говорить о двух природах в Господе, но [утверждает существование] только одного Боже-

мент Александрийский // Ученые Записки Российского Православного Университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3, 1998, с. 104–112.

¹ Мы приводим современное написание имени этого еретика (216–274/277); у греческих церковных авторов (и у Феодора Раифского) оно обычно переводилось как Μάνης, что часто вызывало ассоциацию со словом μανείς — «одержимый бесом»; иногда они передавали это имя как «Манихей» (Μανιχαῖος). О различных вариантах имени данного ересиарха и их этимологии см.: *Klima O. Manis Zeit und Leben. Prag, 1962, S. 260–270.*

² В данной фразе (ὁ τοῦ ἀντιθέτου σκότους ἐφευρετής) содержится намек на фундаментальную основу всего манихейского лжеучения: теорию двух изначальных принципов бытия — Света и мрака, Бога и материи, которые иногда оба обозначались термином «природа» (греч. φύσις, сир. *kiana*). См.: *Schaeder H. H. Studien zur orientalischen Religionsgeschichte. Hrsg. von C. Colpe. Darmstadt, 1968, S. 27.*

ственного [естества], поскольку то обманчивое обличье, [которое принял Христос], недостойно названия «человеческая природа»¹.

Мнение Павла Самосатского

Павел, современник Мани, родом из [города] Самосаты, [ставший] предстоятелем [церкви в] Антиохии Сирийской, богохульствовал, говоря, что Господь есть простой человек: как в каждом из пророков, так и во Христе обрел свою обитель Бог Слово. Отсюда, [по мнению Павла], во Христе существуют два естества, [но эти естества] совершенно разделены и чужды друг другу, поскольку одно есть естество Самого Христа, а другое — естество обитающего во Христе Бога Слова².

Таковы первые проявления злословия и хулы в отношении Спасителя Христа, которые [неправомысленно] говорят

¹ Христология манихейства была весьма запутанной и внутренне противоречивой. Имя «Христос» (или «Иисус») обозначало в манихействе, с одной стороны, надмирного Спасителя, а с другой, было символом Божественного Света, претерпевающего страдания в узах материи (*Jesus patibilis*). Но основной тенденцией манихейства являлось отрицание Иисуса Христа как воплотившегося Бога Слова; подобное отрицание Боговоплощения было тесно связано с манихейским рассмотрением тела и всего материального как онтологического зла, а не творения Божиего. Подобную докетическую христологию Мани унаследовал (естественно, переиначив ее соответственно общей структуре своего мирозерцания) от предшествующих гностических сект. См.: *Rose E. Die Christologie des Manichäismus nach den Quelle dargestellt. Marburg, 1941, S. 42–54, 95–106, 146–153.*

² Ересь Павла Самосатского, осужденная на двух поместных Антиохийских Соборах (264 и 268 гг.), относится к т. н. «динамическому монархианству». Исходным пунктом его еретической системы является тезис: «Существует только единая, абсолютная и неизмеримо выше всего стоящая божественная Личность, Которая называется в Священном Писании Богом Отцем. Правда, Писа-

об одной или двух природах [Его]: одно [лжеучение] уничтожает человечество [Христа], а другое — Божество [Его].

Мнение Аполлинария

Спустя немного времени некий Аполлинарий, предстоятель Лаодикийской церкви, что находится в Сирии Приморской, стал во главе другого суемыслия¹. И если ариане говорили, что плоть Господа совершенно неодушевле-

ние говорит, по-видимому, о трех Божественных Лицах, — об Отце, Сыне и Духе, — но это суть только три различных имени, прилагаемых к одному и тому же Лицу». *Гусев Д.* Ересь антитринитариев третьего века. Казань, 1872, с. 133. Христология Павла представляет собой органичное продолжение его «теологии». Согласно его лжеучению, Слово, как некий «аспект» Бога, «сошло на человека Иисуса, как ранее сходило на пророков, только с преимуществом, в большей мере и силе. Собственно о Воплощении у Павла Самосатского не может быть и речи. Это было лишь сосуществование Премудрости со Христом». *Болотов В. В.* Собрание церковно-исторических трудов, т. 3. М., 2001, с. 362. Вообще же, иногда констатируется, что «учение о Христе — самый главный пункт в системе Павла Самосатского». Он «всю свою систему строит для того только, чтобы доказать, что Спаситель человечества, давший людям новую религию, новую нравственность и новую жизнь, был по Своей природе простым человеком, одаренным только особыми Божественными силами и дарами. Пребывание этих Божественных сил и даров в Иисусе Христе выражал Собою Логос, живший и действовавший в Нем, как в храме Божием». *Гусев Д.* Указ. соч., с. 137. Поэтому соединение Божества (Премудрости или Слова) с Иисусом Христом, согласно Павлу Самосатскому, имело чисто нравственный характер и обозначалось часто терминами *συνάφεια* («соприкосновение, соседство, соположение, сочетание») и *συνέλευσις* («собрание, встреча»). См.: *Bardy G.* Paul de Samosate. Étude historique. Louvain-Paris, 1923, p. 373–374.

¹ Об Аполлинарии (ок. 315–390), сначала — выдающемся борце за Православие против ариан, а затем — родоначальнике новой ереси, см.: *Спасский А.* Историческая судьба сочинений Аполлинария Лаодикийского. Сергиев Посад, 1895, с. 1–89.

на¹, то Аполлинарий утверждал, что Господь воспринял плоть одушевленную животворной душой, ум же наш Он не воспринял. Ибо плоть та, управляемая данным ей Богом Словом, не нуждалась в человеческом уме, и она не должна вмещать в себя иную разумную силу, помимо Божественной. А сам человеческий ум не мог существовать там, где уже поселился Тот, Кто лучше [его] и есть Владыка [его]. Так рассуждая, [Аполлинарий] утверждал, что существует единая природа Слова и плоти: поскольку плоть [Христа] была недоразвита и не стала полным человеческим бытием, то она недостойна называться «природой»².

Мнение Феодора Мопсуестийского

Вслед за этим Аполлинарием тут же появляется некий Феодор, получивший в удел [церковное] управление над так называемым городом Мопсуестией, [который располо-

¹ Св. Епифаний Кипрский один из первых отметил этот аспект лжеучения ариан. Называя их «лукианистами», он констатирует: они отрицают, что Сын Божий воспринял душу (ἀρνοῦνται τὸν Υἱὸν τοῦ Θεοῦ ψυχὴν εἰληφέναι), считая, что Он имел только одну плоть. См.: PG 43, 77. Данное свидетельство подтверждается и другими источниками. Этот еретический тезис с предельной четкостью сформулировал видный деятель арианствующей партии Евдоксий, бывший сначала архиепископом Антиохийским, а затем — Константинопольским. См.: *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition*, v. 1. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). London-Oxford, 1975; p. 238–245.

² В целом Феодор Раифский корректно обозначает основные пункты лжеучения Аполлинария, который исходил из того, что к сущностным характеристикам ума относится способность самоопределения и свобода воли. Так как волю Христа определял соединившийся с плотью Бог Слово, то человеческому уму здесь не оставалось места, а Сам Христос мыслился как одна природа, одна Ипостась, одно Лицо и одно действие (энергия). См.: *Raven Ch. E. Apollinarianism. An Essay on the Christology of the Early Church*. Cambridge, 1923, p. 182–184.

жен] в земле киликийцев¹. Он, придерживаясь [взглядов], противоположных [учению] Аполлинария, возводит в дерзости души и [безбожном] бесстрашии сердца на Господа Христа совсем не незначительные обиды, называя Его одним из обычных людей, который, благодаря духовному преуспеянию, получил от Бога благодать называться «Богом», а

¹ Феодор (ок. 350–428) — один из ярких представителей Антиохийской школы. Проучившись вместе со свт. Иоанном Златоустом у известного ритора Ливания, он, обладая обширными знаниями, быстро стал известен как толкователь Священного Писания и борец против ересей. Сделавшись в 392 г. епископом Мопсуестийским, Феодор своей деятельностью «снискал себе расположение не только со стороны лиц священного сана, но и со стороны самого императора Феодосия Старшего». *Гурьев П.* Феодор, епископ Мопсуестийский. М., 1890, с. 39. Умер в мире с Церковью, но после смерти вокруг его личности и сочинений возникли споры, к которым «толкнули сторонники Нестория распространением сочинений Феодора... Сначала нападали только на сочинения Феодора и их осуждали (как делали Кирилл, Прокл и др.), потом стали добиваться анафемы на личность Феодора (армянские монахи и др.). По ходатайству его защитников и более благоразумных из противников императорским указом было запрещено анафематствование личности. Однако и после немного спустя личность Феодора стала осуждаться как еретическая. Так, имя Феодора было вычеркнуто из диптихов мопсуестийской церкви; Евтихий анафематствовал Феодора, против чего восстал Домн. Евтихию следовали и монофизиты во все последующее время, так что благодаря их неудовольствию на Феодора и явился эдикт Юстиниана, анафематствующий Феодора». *Доброклонский А.* Сочинение Факунда, епископа Гермиянского: *В защиту трех глав* (pro defensione trium capitulorum). Историко-критическое исследование из эпохи V Вселенского Собора. М., 1880, с. 34–35. Следует отметить, что «большую часть своих многочисленных произведений Феодор, как истый представитель Антиохийской школы, посвятил на изъяснение Священного Писания». *Соколов В.* Об Английском издании сочинений Феодора Мопсуэстского // Прибавления к изданию творений святых Отцев в русском переводе, ч. 33, 1883, с. 620.

вследствие Крещения во Иордане удостоился среди первых дара Святого Духа, будучи крещен во имя Отца и Сына и Святого Духа. А Бог Слово, по благоволению поселившийся во Христе вследствие Его преизобильной добродетели, уделил Ему впоследствии, помимо совершенства, еще и [кое-что] от [Своего] Божественного достоинства и поклонения¹. Изрекая такие и многие подобные им хулы, Феодор говорит, что он видит во Христе две природы, имеющие каждая свои собственные границы; эти природы, обитая рядом друг с другом, находятся в чисто внешней связи².

¹ Феодор Раифский высказывает основные христологические тезисы Феодора Мопсуестийского в их резко выраженном виде. Обычно признается, что основой всех христологических взглядов Мопсуестийского епископа является представление о человеческой природе Господа как о *конкретной, индивидуальной* природе, т. е. как о «воспринятом человеке» (*homo assumptus*). Таким образом, человеческая природа Христа мыслилась в качестве личности, отдельного субъекта, в котором обитал (термин ἐνοίκησις или глагол ἐνοικέω) Бог Слово, и это обитание имело чисто нравственный характер, осуществляясь в одном Лице (πρόσωπον). Это имело следствием то, что Феодор Мопсуестийский отрицал существенное и ипостасное соединение естеств и «считал единственно возможным только способ нравственного соединения естеств в Богочеловеке. Он находил, что при таком способе соединения сохраняется целостность и неповрежденность естеств и в то же время удерживается между ними единство Лица». *Гурьев П.* Указ. соч., с. 311–312. О христологии Феодора Мопсуестийского западными исследователями написано много работ различного характера (в том числе и оправдывающего). Одно из лучших изложений этой христологии: *Sullivan F. A. The Christology of Theodore of Mopsuestia. Romae, 1956, p. 197–284.*

² В данной фразе (δύο φύσεις ἰδιοπερίστους φησὶν εἶδέναι ἐπὶ Χριστοῦ, σχέσει τινὶ καὶ μόνον ἀλλήλαις ὠκειωμένας) формулируется суть (часто глубоко скрываема) христологических воззрений Мопсуестийского епископа. Ибо, «при резком различении Божества и человечества, Феодор рассматривал Иисуса Христа во время Его земной жизни как простого человека, как Сына Божия по благодати. Он учил о двух сынах Божиих: один Сын еди-

Таким образом, и эти вторичные побегі исповѣданія во Христѣ либо одной природы, либо двухъ природъ, имеющихъ каждая свои собственные границы, не соответствуютъ правильному учению.

Мнение Несторія

Вследъ за Аполлинаріемъ и Феодоромъ появился некто по имени Несторій, который, будучи родомъ изъ Германики Сирийской, входящей въ уделъ Антиохіи, что на реке Оронте, получилъ Константинопольскій [патріаршій] престол¹. Онъ, подобно своимъ прародителямъ — Павлу и Феодору, злоупотреблялъ выраженіемъ относительно двухъ природъ

носущенъ съ Богомъ Отцомъ, а другой — сынъ, рожденный отъ Девы Маріи, который постепенно чрезъ борьбу и искушенія шелъ впередъ по пути нравственнаго совершенствованія, пока, наконецъ, чрезъ воскресеніе не сдѣлался совершенно непорочнымъ и не удостоился соединенія съ истиннымъ Сыномъ Божиимъ. Онъ такимъ образомъ училъ о двухъ лицахъ въ Иисусѣ Христѣ. Онъ решительно отвергалъ ипостасное соединеніе въ Немъ Божества и челоуечества, потому что онъ не могъ мыслить Божества и челоуечества совершенными безъ самостоятельныхъ ипостасей. Если онъ и говорилъ о соединеніи естествъ въ Иисусѣ Христѣ въ одно лице, то это соединеніе не ипостасное и не существенное, а нравственное и относительное». *Гурьевъ П. Указ. соч., с. 328.* Впрочемъ, эта краткая сводка сущности христологіи Мопсуестійскаго епископа у Феодора Раифскаго является скорее *логическимъ выводомъ* изъ основныхъ посылокъ данной христологіи; самъ Мопсуестійскій епископъ такого вывода, судя по всему, никогда не дѣлалъ.

¹ Биографическихъ свѣдѣній о Несторіи (конецъ IV в. — ок. 451 г.) сохранилось очень мало. По некоторымъ восточнымъ преданіямъ, предки его были персы; одна сирийская легенда сообщаетъ также, что онъ обучался въ Афинахъ. См.: *Nau F. Nestorius d'après les sources orientales. Paris. 1911, p. 8–10.* Но подобныя преданія врядъ ли заслуживаютъ признанія въ качествѣ достоверныхъ историческихъ свидѣтельствъ. Доподлинно известно только то, что Несторій былъ родомъ изъ сирийскаго городка Германикии, затемъ изучалъ словесность въ Антиохіи и здѣсь же сталъ насельникомъ одного изъ монастырей. Возможно, слушалъ лекціи Феодора Мопсуестійскаго, хотя

во Христе. Ведь не для того, чтобы показать истинность Божества и человечества во Христе, а также не для того, чтобы показать их непреложность, неизменность и неслиянность, Несторий утверждает две по числу природы [в Господе], но для того, чтобы хитро намекнуть, посредством этого числа два, на два лица [Его]. Ибо он, употребляя наименование «природа» вместо [понятия] «лицо», посредством такой подмены названий злонамеренно и дурно, словно истину, защищает [существование двух] лиц, потому что иной у него Христос и иной Бог Слово¹. Здесь Несторий следует

точных сведений об этом не сохранилось. В 428 г. был избран на Константинопольскую кафедру, но вскоре был низложен как еретик на третьем Вселенском Соборе. Умер в ссылке в Египте, вероятно накануне открытия Халкидонского Собора или даже в течение его заседаний. См.: *Jugie M. Nestorius et la controverse nestorienne*. Paris, 1912, p. 18–67. Некоторые исследователи подчеркивают верность Нестория евангельским аскетическим идеалам и его мужество в ссылке (в своих последних словах, сохранившихся в сирийской «Апологии», он благодарит Бога за все испытания, посланные ему). См.: *De Halleux A. Nestorius. Histoire et Doctrine // Irénikon*, 1993, t. LXVI, p. 38–51. По своим богословским воззрениям Несторий был типичным представителем Антиохийской школы. См.: *Bethune-Baker J. F. Nestorius and His Teaching: A Fresh Examination of the Evidence*. Cambridge, 1908, p. 2. Или, как говорит В. В. Болотов, «внутреннее сродство несторианства с антиохийским богословием может быть подтверждено какими угодно доказательствами: в учении Нестория очевидно преемство идей и научных приемов антиохийского направления, и Феодор Мопсуестийский в своей системе представляет лучший комментарий к отрывкам из Нестория». *Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви*, т. IV. М., 1994, с. 177. Феодор Раифский в этом отношении совершенно прав, когда возводит «догматическую родословную» Нестория к Феодору Мопсуестийскому и Павлу Самосатскому (хотя с ересью последнего связь у несторианства очень слабая, если она вообще прослеживается).

¹ Понятие «лицо» (πρόσωπον), как это констатируют исследователи, — одно из самых сложных и запутанных в богослов-

отчему заблуждению, ибо он был сыном Киликийца и потомком Самосатца¹. Поэтому и возлюбил он непримиримую брань против Святой Девы, не убоявшись Богоматери и непорочной Марии как Матери Владыки, но, словно наглый и бесстыдный раб, отказавшийся от своего Господина и презревший свою Владычицу, он клеветал не столько на то, что Ее именовали *Богородицей*, сколько на Бога, родившегося от Нее².

ской системе Нестория. Особенно ярко это проявляется в сирийской «Книге Гераклида» (одной из частей которой является упомянутая «Апология»). Можно предполагать, что Несторий, с одной стороны, мыслил термин «лицо» в теснейшей связи с понятиями «сущность» (οὐσία) и «природа» (φύσις), тяготея в этом плане к учению о «двух лицах» во Христе; а с другой стороны, он говорил еще и о «лице единения», или о «лице, общем для двух естеств во Христе». См. экскурс в значение понятия «лицо» у Нестория в издании английского перевода «Книги Гераклида»: *Nestorius. The Bazaar of Heracleides. Transl. with an Introduction, Notes and Appendices by G. R. Driver and L. Hodgson. Oxford, 1925, p. 411–420*. Тяготение к признанию двух субъектов во Христе у Нестория, которое отмечает Феодор Раифский (ἄλλον εἶναι παρ' αὐτῷ τὸν Χριστὸν, καὶ ἄλλον τὸν Θεὸν Λόγον), будучи здесь единодушным со всеми другими древнецерковными полемистами, отрицается некоторыми современными западными исследователями, приписывающими порой Несторию некий изысканный платонизм, в частности теорию «отражающих образов», согласно которой человечество Христа есть совершенное отображение Его Божества на тварном уровне, а Божество есть нетварный Первообраз (Архетип) Его человечества. См.: *Chesnut R. C. The Two Prosopa in Nestorius' Bazaar of Heracleides // Journal of Theological Studies, v. 29, 1978, p. 408*. Однако подобные «изыски» вряд ли были присущи самому Несторию, а являются, скорее всего, искусственными новациями западных исследователей.

¹ Имеются в виду, естественно, Феодор Мопсуестийский и Павел Самосатский.

² Приближенный к Несторию пресвитер Анастасий, поставив под сомнение правомочность церковного наименования «Богородица», вызвал более бурные догматические споры, чем

Таков Несторий, третий вождь этой иудейской ереси, который сделал ее своей собственной.

Мнение Евтихия

А третьим защитником (вслед за Мани и Аполлинарием) противоположной ереси выступил Евтихий, который был настоятелем одного монастыря, расположенного близ Византия¹. Он не осмеливался исповедовать единосущную и еди-

Аполлинарий. См.: *Pesch Ch. Nestorius als Irrlehrer. Zur Erläuterung einer wichtigen theologischen Prinzipienfrage. Paderborn, 1921, S. 8–14*. Болотов считает, что в начальной фазе споров «Несторий шел не впереди, а позади своих приверженцев. Не он, а его пресвитер Анастасий первый бросил вызов константинопольскому населению проповедью против Θεοτόκος. Не Несторий, а Дорофей Маркианопольский провозгласил, как утверждают, анафему тому, кто Св. Деву называет Богородицею. Несторий был сравнительно умерен в своих воззрениях». *Болотов В. В. Лекции по истории древней Церкви, т. IV, с. 179*. Однако здесь можно не согласиться с мнением нашего выдающегося историка: вряд ли Анастасий и Дорофей осмелились бы на столь резкие выступления, если бы их не поддерживал сам Несторий, позицию которого они лишь «озвучивали». А «умеренность» Нестория, как представляется, объясняется чисто политическими и тактическими соображениями.

¹ Архимандрит Евтихий (ок. 378–454) являлся одним из главных и влиятельных сторонников св. Кирилла Александрийского во время несторианских споров. Будучи крестным отцом могущественного вельможи при дворе Феодосия II — евнуха Хрисафия — и доверенным лицом сестры Феодосия — Пульхерии, он сыграл немалую роль в победе св. Кирилла. В 447 г. он начал новую фазу христологических споров, выступив с грубо сформулированными монофизитскими тезисами. См.: *Frend W. H. C. The Rise of the Monophysite Movement. Chapters in the History of the Church in the Fifth and Sixth Centuries. Cambridge, 1972, p. 25–31*. Хотя Евтихий не получил серьезного и систематического образования, «он был изворотлив, понятия его определены и строго сформулированы; вообще он отчетливо представлял своё учение, насколько это возможно для догмата

ноприродную нам плоть Господа и отказывался утверждать, что две природы во Христе сохраняются после соединения и сочетания их¹. Более того, он измыслил некую уродливую и чудовищную диковинку, говоря, что Тело Господа было сведено с неба и что Бог Слово, [также спускаясь] с неба и прой-

высокотаинственного». *Лебедев А. П.* Вселенские Соборы IV и V веков. СПб., 1904, с. 221. В основу своих еретических воззрений Евтихий полагал т. н. «аполлинаристские подлоги» (т. е. еретические сочинения Аполлинария Лаодикийского, выдаваемые за творения святых отцов). Решительно утверждая одно естество Господа, он считал, что тело Его было только телом «человеческим» (ἄνθρωπινον), но не телом человека (ἄνθρωπον). См.: *Бриллиантов А. И.* Происхождение монофиситства // *Христианское Чтение*, 1906, № 6, с. 809–811; *Camelot Th.* De Nestorius a Eutychès. L'opposition des deux christologies // *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und Gegenwart.* Hrsg. von A. Grillmeier und H. Bacht, Bd. I. Würzburg, 1951, S. 238.

¹ Последний термин (συμφυΐας) у православных богословов иногда употреблялся в качестве синонима термину «соединение» (ένωσις), а у Евтихия он предполагал некое «природное сращение» Божества и человечества. Ибо после смерти св. Кирилла Александрийского (444) «некоторые из наиболее радикальных и обычно малопросвещенных его учеников стали говорить о человечестве Христовом как «естественно» (природно) соединенном с Божеством и «обоженном» немедленно и всецело с самого Его зачатия Девой Марией, так что уже нельзя говорить о том, что Его человечество тождественно или «единосущно» *нашему* человечеству. Константинопольский архимандрит Евтихий был в этом отношении особенно красноречив... Его группа заняла «фундаменталистскую» позицию по отношению к Никейскому Собору. Никейский Символ, говорили они, провозгласил «единосущие Христа Отцу», но не включил формулу «единосущия нам». Протопресвитер *Иоанн Мейендорф.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000, с. 131–132. В этом же духе Евтихий и его последователи трактовали выражение «единая (одна) воплощенная природа Бога Слова». Хотя данное выражение было заимствовано св. Кириллом Александрийским из «аполлинаристских подлогов», он понимал его в совершенно православном духе.

дя через Деву, словно через трубу, облачился в это тело, дабы казался он как бы рожденным от женщины, хотя [на самом деле] и не рождался [от нее]¹. Однако это учение совпадает с учением Мани и является плодом его воображения. [Следуя ему и Евтихий] стал почитать [своим] развращенным сердцем Христа как единое естество.

Таковы суть две крайности: одна — крайность Мани, Аполлинария и Евтихия, а другая — крайность Павла, Феодора и Нестория; они в противоположность друг другу невежественно говорят о Господе Христе либо как об одной природе, либо как о двух [разделенных]. Кафолическая же Церковь, отвергая зловернейшие искажения и нечестивые отклонения [от Истины] каждой [из этих ересей], идет между обеими, шествуя царским путем² и не

Евтихий же здесь разошелся со св. Кириллом. См.: *Draguet R. La christologie d'Eutyches d'après les Actes du Synode de Flavien, 448 // Byzantiuon, t. 6, 1931, p. 441–457.*

¹ Феодор Раифский приписывает Евтихию откровенно докетическую христологию, хотя архимандрит-еретик вряд ли в данном случае заходил столь далеко в своих христологических выводах. Во всяком случае, тезис о «снисхождении с неба» Тела Господа современные Евтихию источники не приписывают ему, а потому данный тезис, скорее всего, не высказывался им. Он преимущественно ограничивался утверждением: одна природа Христа после соединения Божества и человечества. См.: *Camelot Th. Éphuse et Chalcedoine. Paris, 1961, p. 90–91.*

² Образ «царского пути» в древнецерковной письменности иногда ассоциируется с областью нравственного и аскетического богословия. Ср.: «Подвижнику надобно быть свободным от всякого надмения и, идя путем истинно средним и царским, нисколько не уклоняясь ни в ту, ни в другую сторону, не любить неги и не приводить тела в бессилие излишеством воздержания». Творения иже во святых отца нашего *Василия Великаго*, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, т. II. СПб., 1911, с. 494. Но у святых отцов данный образ встречается и в догматическом контексте. Так, свт. Иоанн Златоуст, говоря о крайностях ересей Маркелла и Савеллия, замечает: «Но Церковь избегла крайностей и тех и дру-

уклоняясь ни вправо — в призрачные [мечтания одних еретиков], ни влево — в [кажущуюся] ясность [положений других еретиков]¹. Ведь непозволительно, как это [учат] Мани, Аполлинарий и Евтихий, говорить просто об одной природе во Христе, но [следует говорить] о единой воплощенной природе Бога Слова. Ибо посредством присоединения «воплощенная» становится явной человеческая природа, которую естество Бога Слова присоединяет к себе и образует, одновременно и вместе с ней, единого Господа Иисуса Христа². И природа Бога Слова не становится чуж-

гих и идет средним путем». Святого отца нашего *Иоанна*, Архиепископа Константинопольского, *Златоустаго*, Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859, с. 29.

¹ Перевод весьма свободный; в тексте: $\mu\eta\ \epsilon\upsilon\kappa\lambda\acute{\iota}\nu\omicron\upsilon\sigma\alpha\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\nu\tau\alpha\ \delta\epsilon\acute{\xi}\acute{\iota}\alpha\ \mu\eta\delta\epsilon\ \epsilon\iota\varsigma\ \tau\acute{\alpha}\ \pi\rho\omicron\phi\alpha\nu\eta\ \acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\epsilon\rho\acute{\alpha}$. Мы пытались передать смысл этой труднопереводимой фразы.

² Это знаменитое выражение о «единой воплощенной природе Бога Слова» восходит к «аполлинаристским подлогам» (оно приписывалось св. Афанасию Великому). Св. Кирилл Александрийский, принимая это выражение за авторитетное высказывание святого отца, неоднократно использовал его в своей христологии, придавая ему совершенно православный смысл. Прежде всего, Александрийский святитель отождествлял его с высказыванием «единая воплощенная ипостась Слова» ($\mu\acute{\iota}\alpha\nu\ \upsilon\pi\omicron\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu\ \tau\eta\nu\ \tau\omicron\upsilon\ \lambda\omicron\gamma\omicron\upsilon\sigma\ \sigma\epsilon\sigma\alpha\rho\kappa\omega\mu\acute{\epsilon}\nu\eta\nu$). Далее, данное выражение у него было теснейшим образом связано с т. н. «антропологической парадигмой», т. е. с аналогией соединения души и тела в человеке. Как в человеке каждый из соединившихся элементов (душа и тело) являются природой, так и в воплотившемся Боге Слове Божество и человечество представляют собой естества, которые сочетаются столь тесно, что их различие постигается только в созерцании ($\kappa\alpha\tau\grave{\alpha}\ \mu\acute{o}\nu\eta\nu\ \tau\eta\nu\ \theta\epsilon\omega\rho\acute{\iota}\alpha\nu$), хотя и оно отнюдь не лишено реальности. См.: *Meunier B.* Le Christ de Cyrille d'Alexandrie. L'humanité, le salut et la question monophysite. Paris, 1997, p. 256–264. Последующие православные богословы, особенно в VI в., развили эти мысли святителя. Так, пресвитер Иоанн Грамматик Кесарийский считал, что указанное выражение тождественно тезису: «две природы Христа после соединения». См.: *Helmer S.* Der Neuchalkedonismus. Ge-

дой себе и подобающего ей божественного величия, даже если она в присоединении стала плотью, причем не просто плотью (это арианство), но плотью одушевленной; и не только одушевленной (ведь это ересь Аполлинария), но одушевленной душой, разумной и мыслящей. Также эта природа не поглотила в себе присоединившуюся к ней человеческую природу и не изменила ее, [исторгнув] ее из естественного и сущностного предела и смысла; не расплавила она ее, как огонь расплавляет воск. Поэтому все [церковное] определение, разъясняющее это [таинство] для [людей] благочестивых, гласит: *единая природа Бога Слова, воплощенная во плоти, одушевленной душой, мыслящей и разумной*. Опять же в противоположность Павлу, Феодору и Несторию церковное учение отвергло утверждение о просто двух природах, но говорит о *двух природах, соединенных сущностным образом*¹, и, посредством такого умозаключения, оно отрицает всякое представление о разделении и отвергает того, кто тем или иным способом стремится разъединить подлинно необыкновенное и чудесное единение [естеств Господа]. В противоположность [подобным лжеучениям церковное учение утверждает] не только две сущностным образом соединенные природы, но и [говорит о них как о соединенных] *неразрывно и неслиянно в ипостасном единении*.

schichte, Berechtigung und Bedeutung eines dogmengeschichtlichen Begriffes. Bonn, 1962, S. 166.

¹ Данный тезис (δύο φύσεις οὐσιωδῶς ἡνωμένας) предполагает, скорее всего, *ипостасное единение* двух природ Христа, каждая из которых имеет субстанциальное бытие, а поэтому и их соединение носит не случайный (акцидентальный), а также субстанциальный (существенный) характер. Аналогичное православное словоупотребление («сущностное единение» или «единение по сущности» — ἑνωσις κατ'οὐσίαν) наблюдается и у Леонтия Византийского. См.: Grillmeier A. Christ in Christian Tradition, v. II, Pt. 2. London, 1995, p. 206–212.

Толкование определения

Данное определение посредством фразы *две природы* обозначает инородность и иносущность двух соединившихся естеств: принявшего Божества и принятого человечества¹. Словами *соединенные сущностным образом* указывается, что единение двух природ должно мыслиться не как единение по благоволению и не как единение по иной чисто внешней связи²; наоборот, эти природы [должны постигаться] как существующие вместе в одном и том же существе, в одном и том же подлежащем и в одной и той же вещи³.

¹ Эта фраза (τῆς τε προσλαβούσης θεότητος καὶ τῆς προσειλημμένης ἀνθρωπότητος) является отзвуком мыслей св. Григория Богослова, который говорит о Господе: «Переходит с места на место Невмещаемый никаким местом, Безвременный (ὁ ἄχρονος), Бестелесный и Необъемлемый. Он одновременно и был и начинает бытие (γίνεται) — был превыше времени и приходит, подчиняясь времени; был Невидим и стал видимым. *В начале бе, у Бога бе, и Бог бе* (Ин. 1, 11); *третий бе*, самым числом подтверждаемый. Тот, Который *бе*, истошил [Себя], а то, чем Он *не бе*, Он воспринял; вследствие этого Он не стал двумя, но соблаговолил из двух стать Единым. Ибо Бог есть и то, и другое — и принявшее, и принятое (τὸ τε προσλαβὸν καὶ τὸ προσλήφθεν); два естества, сочетавшиеся во единое, но не два Сына». Святитель *Григорий Богослов*, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений, т. 1. Сергиев Посад, 1994, с. 509–510. Перевод несколько исправлен по изданию: *Grégoire de Nazianze. Discours 32–37. Ed. par C. More-schini // Sources chrétiennes, N 318. Paris, 1985, p. 272–274.*

² Данное выражение (μὴ κατέυδοκίαν ἢ ἑτέραν τινά σχετικὴν ἔννοιαν) направлено против крайностей антиохийской христологии и несторианства. Ср.: «Несторий измыслил и другие виды единства, именно, по достоинству, по равночестности, по тождеству воли, по благоволению и по единству наименования». *Иоанн Дамаскин*. Диалектика, или Философские главы. М., 1999, с. 106.

³ Это высказывание (αὐτῇ τῇ οὐσίᾳ καὶ ὑποκειμένῳ καὶ πράγματι συνυφεστάναι ταύτας καὶ συντεθεῖσθαι) обозначает ипо-

Выражением в *ипостасном единении* показывается, что не человечество [Христа] было образовано прежде, а Божество проникло в него [уже позже], но что с самого начала своего существования [человечество Христа] было соединено с Божеством. Прибавкой *неразрывно* и одновременно *неслиянно* обозначается не то, что сочетавшиеся природы были обновлены посредством единения¹, но то, что это единение их сохранялось всегда и было самотождественным и что каждая из природ пребывает немалым образом в своем сущностном пределе и в своем сущностном смысле.

Такого рода безукоризненными доказательствами учение Церкви отгоняет [от себя] далеко прочь отступников обоих родов ересей и не оставляет места для желающих клеветать на Истину. Ведь если какой-нибудь любитель разделения посредством исповедания двух естеств попытается соединить [в Господе] две ипостаси или два лица, то он не в меньшей, а даже в большей степени, чем вышеприведенными доказательствами, опровергается другим из определений, а особенно легко [высказыванием о] единой *воплощенной природе Бога Слова*.

стасное единение. Одновременно оно предполагает субстанциальную реальность этого соединения естеств Господа.

¹ В данной фразе (μηδὲ καὶ νοτομηθῆναι τὰς συνελθούσας φύσεις διὰ τῆς ἐνότητος) Феодор Раифский вряд ли отрицает преобразование человеческой природы через ее соединение с Богом Словом (об учении св. отцов на сей счет см. примеч. 47 к «Путеводителю»), но, скорее, отрицает, что подобное преобразование обозначается наречиями «неразрывно и неслиянно» (ἀδιασπᾶστος ἅμα καὶ ἀσυφύτως). Кроме того, задача Феодора, как явствует из нижеследующих слов, заключалась в том, чтобы показать немалость каждой природы в ипостасном соединении и сохранение обеими естествами Господа своих сущностных пределов и как бы «принципов» (ἐκατέραν τῶν φύσεων μένειν ἀμειώτως ἐπὶ τῷ οὐσιώδει αὐτῆς ὄρω καὶ λόγῳ). Он полемизирует против представления о возможном *уменьшении* человечества Христа, а не против возможного *обретения* этим человечеством новых свойств.

Это определение ясно показывает, что человечество Христа вообще не было бы познано в ипостаси [воплощенного Бога Слова], если бы не Божественное естество Слова, которое, проникнув в девственную утробу, само из Себя не образовало и не создало неизреченным образом вокруг Себя это человеческое естество. Поэтому воспринятое естество и не обладало самими первоначалами жизнеобразования без сущностного и естественного вселения воспринявшей ее природы Бога Слова¹. И что я говорю о началах Бого-

¹ См. рассуждение свт. Софрония Иерусалимского в его «Соборном послании»: «Бог Слово воплощается, как свойственно нам, не чрез соединение с прежде созданной плотью, или чрез соединение ее с прежде образованным и самостоятельно существовавшим до того времени телом, или чрез соединение с прежде существовавшей душою; напротив, они тогда только получили свое бытие, когда с ними соединился Сам Бог Слово; естественно, что они соединились одновременно с началом своего существования и сами по себе до истиннейшего снисхождения к ним Слова никогда не существовали, но имеют существование, совпадающее (по началу) с естественным снисхождением Слова; ни на мгновение ока существование их не предшествовало снисхождению Его, как это шумно выражают (βόμβει) Павел Самосатский и Несторий. (Плоть Иисуса Христа) вместе (соделалась) и плотию (просто), и вместе плотию Бога Слова; вместе (просто) одушевленной разумною плотью, вместе также и одушевленной разумною плотью Бога Слова. В Нем (получила) она свое бытие и не имела бытия сама по себе. Все это, (что входит в состав человеческой природы в Иисусе Христе), приведено было в бытие одновременно с зачатием Слова и соединилось Ему в ипостась одновременно с тем, как приведено было в бытие, — бытие истинное, а не частичное, не допускающее деления, не принимающее ни изменения, ни слияния. Им оно приведено в бытие, в Нем и с Ним получило существование и вместе с Ним составлено. Оно не допускает решительно нисколько времени, в которое бы оно имело существование прежде неслитного и нераздельного соединения». Деяния Вселенских Соборов, т. IV. СПб., 1996, с. 146–147. Феодор Раифский, находясь здесь принципиально в созвучии с этим рассужде-

здания¹, словно блаженная Дева, зачавшая сверхъестественным образом, не восприняла плодотворную силу для деторождения через Воплощение Бога Слова и словно Она не была побуждаема к этому [Им]? Разве можно сказать, что человечество во Христе, не бывшее само по себе никогда в собственной ипостаси, но получившее бытие и существование свое в принявшем его Боге Слове, обладает ипостасью или лицом, существующими сами по себе и познаваемыми отдельно? Признание этого является подлинной глупостью и безрассудством, так же как [безумием] является и исследование относительно двух ипостасей или лиц в таком [едином] образовании². И даже если кто устами почитает и приветствует [это], сердце его [должно] воздержи-

нием святителя, только более решительно подчеркивает как бы «формообразующую роль» Бога Слова, Который «тайно проникает в Девичью Утробу» (ὕπεισδύσα τὴν παρθενικὴν νηδύν) и неизреченным способом образует и создает вокруг Себя (ἐξ αὐτῆς ἀρρήτῳ λόγῳ ταύτην ἐαυτῇ περιεμόρφου καὶ περιέπλαττεν) человеческое естество для Себя.

¹ Это выражение (τὰς τῆς θεοπλαστίας ἀρχάς), вероятно, тождественно употребленному чуть выше выражению «сами первоначала жизнеобразования» (αὐτὰς τὰς πρώτας τῆς ζωοπλαστίας ἀρχάς) и обозначает Воплощение Бога Слова в его исходном состоянии как Богочеловека. Ср. высказывание Дионисия Ареопагита: «Иисусово же Богоздание в нашем облике (ἡ καθ' ἡμᾶς Ἰησοῦ θεοπλαστία) ярче всякого богословия, оно невыразимо никакими словами». Здесь же и схолия: «Богословием он называет то, что относится к Вочеловечиванию, а Богозданием в нашем облике — Воплощение Господа Иисуса». *Дионисий Ареопагит. О Божественных именах. О мистическом богословии*. СПб., 1994, с. 67. Преп. Максим Исповедник также говорит о «новом таинстве Богоздания по человечеству воплотившегося ради нас и совершенным образом вочеловечившегося Бога Слова». PG 91, 57.

² В данном случае употребляется термин τὸ ἀποτέλεσμα, обозначающий как бы «результат» или «продукт» ипостасно соединившихся естеств Христа. Подобное словоупотребление наблюдается и у православного автора VI в. Евстафия Монаха, который

ваться от подобных [вещей]¹. Вследствие чего, если кто желает чистосердечно и церковно исповедовать две природы во Христе, он должен радушно, с распростертыми объ-

замечает, что отцы Церкви правильно называют Христа «двумя природами» (καλῶς εἰρήκενασιν οἱ πατέρες δύο μὲν φύσεις εἶναι τὸν Χριστόν), поскольку Он из них образован и есть они. Это то же самое, что сказать: Он есть «нечто сложное» (τὸ σύνθετον), но не как «сложное» [в собственном смысле слова], но как [единое] «образование» и единое Лицо (οὐ καθὸ σύνθετον ἐστὶν ἀλλὰ καθὸ ἀποτελεσμα, ἓν πρόσωπον). См.: *Diversorum postchalcedonensium auctorum collectanea. I. Pamphili Theologus opus edidit J. H. Declerck et Eustathii Monachi opus edidit P. Allen // Corpus Christianorum. Series Graeca, v. 19. Turnhout-Leuven, 1989, p. 446.*

¹ Эта достаточно загадочная фраза Феодора Раифского адресуется, быть может, к тем сторонникам антиохийской христологии, которые по традиции не принимали формулу «единая воплощенная природа Бога Слова», пытаюсь найти ей приемлемую альтернативу. Известно, что в персидской церкви, начиная с конца V в. все более и более склоняющейся к официальному признанию несторианства, существовало весьма сильное православное течение, которое ок. 540 г. возглавил выдающийся богослов Нисибийской школы — Хенана Адиабенский, христологические воззрения которого практически полностью совпадали с христологией защитников Халкидонского Собора. О нем см.: *Vööbus A. History of the School of Nisibis. Louvain, 1965, p. 234–317.* Такая оппозиция несторианскому преобладанию в персидской церкви была еще достаточно мощной и в VII в. (Мартирий Сахдона), и даже в VIII в. См.: *Vries W., de. Das syrisch-nestorianische Haltung zu Chalcedon // Das Konzil von Chalkedon, Bd. I, S. 627–635.* Можно выразить полную уверенность в том, что к этой оппозиции несторианству принадлежал и преп. Исаак Сирин. Но даже и с проне-сторианским большинством персидских христиан в эпоху царствования Юстиниана Великого у византийских православных существовали очень тесные контакты (например, один из таких «несторианствующих» — Авраам Кашкарский — посещал монастыри Египта и Синая, где его радушно принимали). Эти контакты особенно усилились, когда персидские христиане стали жертвой очередного гонения (540 г.) и император Юстиниан засту-

тиями и всем сердцем принять, как это показывает [все] вышесказанное, и [выражение] «единая воплощенная природа Бога Слова». А если он считает, что этим мы разрушаем Божественное Домостроительство, поскольку слово «воплощенная» может пониматься и в ином смысле, то он должен принять следующее разъяснение: «во плоти, одушевленной душой, мыслящей и разумной», ибо [именно] такое разъяснение дается [указанному выражению] в православном учении. Тогда он неизбежно прекратит искать оправдания для [своих] заблуждений.

Итак, что я утверждаю? По убеждению [нашего противника, слово] «воплощенная» может быть связано [только] с единой природой и не вводить другую природу; [соответственно, оно должно] обозначать изменение или превращение этой единой природы, подобно тому как мы подразумеваем под льдом природу воды в ее замерзшем состоянии. [Рассуждая так], мы, выходит, понимаем природу воды как единую и, добавляя [слово] «замерзшая», отнюдь не присоединяем к этой природе другую, но, употребляя данное слово, подразумеваем под ним [процесс] замерзания, происходящий относительно [того же самого] естества воды. На это мы ответим, что относительно такого рода образований подобные слова не удваиваются. Ибо здесь удвоение приводит к значению другой природы, поскольку мы не можем гово-

пился за них, настояв на том, чтобы персидские власти (исповедующие преимущественно зороастризм) предоставили им свободу вероисповедания. При Юстиниане же состоялся (562–563 гг.) официальный диспут пронесториански настроенных персидских христиан, возглавляемых Павлом Нисибийским, с православными богословами, который велся во вполне корректных тонах. См.: *Guillaumont A. Justinien et l'Église de Perse // Dumbarton Oaks Papers, v. 23–24, 1969/1970, p. 37–66*. Вероятно, у самого императора и близких к нему православных ученых оставалась надежда переубедить несторианствующих. Подобную же надежду питал, вероятно, и Феодор Раифский.

рить: «природа воды, обмерзшая льдом», потому что данными словами показали бы, что одно — природа воды, а другое — природа льда. Совсем другое дело, если мы говорим о дереве, покрытом золотом. Тогда посредством такого удвоения мы указываем, что одно есть дерево, а другое — золото. Поэтому и когда мы говорим: «единая воплощенная природа Бога Слова», добавляя «во плоти», то ясно обозначаем естество плоти, а также показываем, что Само Божество не изменилось в плоть, но осталось таким, каким Оно было, [в то же время] явившись нам через завесу, то есть через воспринятую Им плоть¹. Таким образом, посредством удвоения вполне объясняется названная мысль.

Если же кто-нибудь [из тех], кто сливает и смешивает [природы Господа]², принимает такого рода определение как совпадающее с его еретическими воззрениями, но при этом совершенно отбрасывая прочь добавления, о которых шла речь выше, поскольку они полностью несовместимы с

¹ Обозначение человеческого естества Господа как «завесы» (καταπέτασμα) восходит к Евр. 10, 19–20 («имея дерзновение восходить во святилище посредством Крови Иисуса Христа, путем новым и живым, который Он вновь открыл нам через завесу, то есть Плоть Свою»). Поэтому свт. Иоанн Златоуст замечает, что Апостол Павел «называет тело (Христово) и скинией, и завесою, и небом». Святаго отца нашего *Иоанна*, Архиепископа Константинопольскаго, *Златоустаго*, Беседы на Послание святаго Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859, с. 259. Согласно св. Кириллу Александрийскому, изъясняющему указанное место «Послания к Евреям», Плоть Господа, как «завеса», не позволяла «обнаженно» и «нескрываемо» (οὐκ ἐφεῖσα τρόπον τινὰ γυμνῶς καὶ ἀκρύπτως) зреть необыкновенное и исключительное превосходство (ὑπεροχὴν — трансцендентность) и славу соединившегося с этой плотью Бога Слова. См.: *Cyrille d’Alexandrie. Deux dialogues christologiques*. Ed. par G. M. de Durand // *Sources chrétiennes*, N 97. Paris, 1964, p. 458.

² Так, как представляется нам, можно перевести это выражение: τὴς ἀναχυτικὸς καὶ συμφύρτης, обозначающее, скорее всего, воображаемого монофизита.

его зломыслием, то его, тайно творящего зло, значительно сильнее посрамляет другое определение, гласящее, что Христос познается в двух природах¹. Это определение ясно провозглашает устойчивость и неотделимость своеобразных свойств каждого естества, даже если это естество находится в соединении [с другим естеством]. Поэтому легко мож-

¹ Эта вероучительная формула (τὸν Χριστὸν ἐν δύο φύσεσι ὑνωρίζόμενον) является одной из ключевых фраз Халкидонского вероопределения (слегка измененной), где говорится: «[Поучаем исповедовать]... одного и того же Христа, Сына, Господа, едиnorodного, в двух естествах неслитно, неизменно, нераздельно, неразлучно познаваемого». Деяния Вселенских Соборов, т. III. СПб., 1996, с. 48. Вполне возможно, что данная соборная формулировка восходит к епископу Василию Селевкийскому, сыгравшему выдающуюся роль в становлении окончательной редакции Халкидонского «ороса». См.: *Halleux A. de. La définition christologique a Chalcedoine // Revue théologique de Louvain, t. 7, 1976, p. 156–162.* Правда, эта окончательная редакция была принята на Соборе далеко не сразу, после оживленных дискуссий, ибо отцы Собора «колебались написать в постановлении «в двух природах», а не «из двух природ», потому что предвидели опасные последствия полного отказа от терминологии, которой пользовался святой Кирилл». Протопресвитер *Иоанн Мейендорф. История Церкви и восточнохристианская мистика. М., 2000, с. 137.* Правда, в это суждение маститого православного ученого можно внести небольшое исправление: сам св. Кирилл употреблял и выражения *из двух природ*, и *в двух природах*, говоря, например: «един Христос в обоих естествах и из обоих естеств» (ἓνα ἐν ἀμφοῖν καὶ ἐξ ἀμφοῖν τὸν Χριστὸν). См.: *Rehrmann A. Die Christologie des hl. Cyrillus von Alexandrien. Hidesheim, 1902, S. 271.* Поэтому формулировка *в двух природах* была не отказом от терминологии (и христологии) св. Кирилла, а уточнением этой терминологии, связанным с появлением монофизитства. См.: *Gray P. T. The Defence of Chalcedon in the East (451–553). Leiden, 1979, p. 12–14.* Монофизиты же признавали формулу *из двух природ* (толкуя ее в духе, чуждом христологии св. Кирилла) и отрицали формулу *в двух природах*. См.: *Lebon J. Le monophysisme sévérien. Louvain, 1909, p. 334–412.*

но различить, что является своеобразной особенностью¹ каждого из соединившихся естеств, а также что из своего собственного сообщают друг другу [каждое] из сочетавшихся и сосуществующих [этих естеств]. Поэтому и общее тому и другому, и своеобразное для каждого из соединившихся [естеств] обнаруживается посредством наичистейшего и подлинно определяющего каждое [естество] единения. Ибо если прежде не будет познано своеобразное свойство [каждой природы], то не распознается и общность [их]. Ведь каким образом будет в чем-либо общность, если каждый из [индивидуумов], входящих в эту общность, не обладает [присущей ему] своеобразной особенностью? Рассмотрим это таким образом: своеобразной особенностью воспринимающего естества Бога Слова является быть Сыном Божиим, а своеобразной особенностью воспринятого естества человека — быть Сыном Человеческим². Так что таковые естества

¹ В данном случае употребляется слово ἰδιον («особое», «особенность»). Ср. у Леонтия Византийского: «Понятием ἰδιον — собственное (свойство, особенность) Леонтий пользуется тогда, когда дело касается взаимного существования природ во Христе. Природы остаются после своего соединения самостоятельными, сохраняя каждая свое ἰδιον и в то же время взаимно сообщая это ἰδιον через Ипостась друг другу, вследствие чего все Божественное во Христе есть вместе истинно человеческое и все человеческое есть истинно Божественное». Священник *Василий Соколов*. Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916, с. 281–282.

² Подобное обозначение двух природ Господа восходит к самым истокам христианского богословия. Оно обретается уже в Евангелиях, причем акценты в «Евангелии от Иоанна» и в синоптических Евангелиях расставляются несколько иначе. «В приложении ко Христу Спасителю, как Мессии и Богочеловеку, наименование «Сын Человеческий» должно быть понимаемо не столько во внешне объективном, сколько во внутренне субъективном значении: им определяется прежде всего высочайшая степень той свободной любви Христа Спасителя — Лица по существу

срастворяются и взаимопроникают друг в друга по закону сращенности и единения — точно так же, как срастворяются и взаимопроникают друг в друга [их] наименования¹,

Божественного — к исцеляемому и спасаемому Им человеческому роду, которая простиралась до того, что Христос Спаситель воспринял самое естество человеческое с целью приобщить его Своему Божескому естеству, как это требовалось Его мессианским делом спасения людей. Мысль о Божестве Христа Спасителя этим наименованием не исключается, а, напротив, раскрывается, только в более доступной для нашего внутреннего сознания форме. Но так как все же наименованием «Сын Человеческий» ближайшим образом определяется отношение Христа Спасителя к *человеческому* роду, то в «Евангелии от Иоанна» оно употребляется даже сравнительно редко (гораздо реже, чем у синоптиков), и при самом употреблении его обращается главное внимание на связь его с наименованием «Сын Божий», между тем у синоптиков в его объективно-внешних предикатах, усвояемых Христу как «Сыну Человеческому», раскрывается по преимуществу то, что составляет отличительную особенность смысла сего наименования, именно самый акт «сыновства» Христа Спасителя, состоящий в снисхождении к человеку до восприятия естества его. В то время как синоптики имеют целью показать, что Иисус Христос, Лице по существу Божественное, ради нашего спасения стал «Сыном Человеческим», снисшел до восприятия человеческого естества и до уподобления нам по всему, кроме греха, — Апостол Иоанн показывает нам, что этот «Сын Человеческий» есть по существу Лице Божественное, Сын Божий». *Знаменский Д.* Учение св. Апостола Иоанна Богослова в четвертом Евангелии о Лице Иисуса Христа. Киев, 1907, с. 289–301. В последующем древнецерковном богословии данные наименования часто служили просто обозначением природ Христа. См., например, и св. Игнатия Богоносца: «Все вы до единого, без исключения, по благодати *Божией* соединены в одной вере и в Иисусе Христе, происшедшем по плоти от рода Давидова, Сыне Человеческом и Сыне Божиим». Писания мужей апостольских. Рига, 1992, с. 316.

¹ Данная фраза (κίρναμένων οὖν τῶν τοιοῦτων φύσεων καὶ περὶ χωροῦσιν εἰς ἀλλήλας ὡσαύτως καὶ αἱ κλήσεις) является почти повторением фразы из 101-го (первого к Кледонию) послания св. Гри-

и становятся обе [природы] единым Сыном Божиим и одновременно [Сыном] Человеческим, то есть [Сыном Бога] Отца и [Сыном] Девы Матери. Об этом [и говорится]: «Ты Христос, Сын Бога живаго» (Ин. 6, 69) и «Послал Бог Сына Своего, Который родился от жены» (Гал. 4, 4). Стало быть, безупречно церковное учение, которое, в силу того что единый Господь Иисус Христос есть одновременно Бог и человек, провозглашает и этого единого Господа Иисуса Христа, и два [Его] естества. Ибо как «Бог» есть название естества, так и «человек» также есть название [другого] естества. А поскольку Тот же Самый есть и Бог и человек, постольку единый и Тот же Самый Господь исповедуется [нами] как две природы. Опять же поскольку Он является единым Сыном и Бога Отца и Девы Матери (наименование «Сын» обозначает Ипостась, а не природу), постольку православные считают Христа единой Ипостасью, [содержащей в себе] одновременно и божественное, и человеческое [естества].

И, почитая две природы и одну Ипостась [Христа], учение Церкви пошло неким средним путем. Оно не манихействует вследствие единения и не делает из двух природ [одно естество]; но, [с другой стороны], не уподобляется Павлу [Самосатскому], который, вследствие мыслительного разделения соединившихся природ, делает [одну] Ипостась [двумя] ипостасями. И это потому, что [в церковном учении] не предполагается, что каждая из природ может быть отдельным единством или что разделение может быть вне единения, а единение — вне разделения, поскольку они существуют одновременно вместе друг с другом. Ведь говорящий об одной Ипостаси, но о двух природах [Господа] со-

гория Богослова, который говорит: «Срастворяются как естества, так и наименования и переходят одно в другое по закону теснейшего соединения». Святитель *Григорий Богослов*, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений, т. 2. Сергиев Посад, 1994, с. 10.

единительно разделяет, а высказывающийся о двух природах, но об одной Ипостаси [Его] разделительно соединяет. Совсем по-другому обстоит дело в учении о Боге согласно Григорию Великому. Ибо там, [как говорит этот святой], проводящий различие относительно Ипостасей соединяет [Их] в [одной] природе; здесь же соединяющий в Ипостаси проводит различие относительно природ¹. Там Ипостаси различны, а природа та же самая; здесь же природы различны, а Ипостась та же самая. И если кто в церковном смысле понимает высказывание «единая воплощенная природа Бога Слова», то он с радостью воспримет и выражение «две природы, сущностным образом соединенные» во Христе. Ибо если он, для обнаружения человеческого естества [Господа] и указания на него, после фразы «единая природа Бога Слова» добавляет «воплощенная», то разве он может уклониться потом от исповедания двух природ? Ведь одна — природа Бога Слова, а другая — человеческая природа, [существование] которой он решительно утверждает посредством слова «воплощенная»². Пусть он исповедует и ис-

¹ Данная мысль у св. Григория Богослова выражена так: «В Спасителе есть иное и иное: потому что не тождественны невидимое с видимым и довременное с тем, что под временем; но не имеет в Нем места иной и иной. Сего да не будет! Ибо то и другое в срастворении — и Бог вочеловечился, и человек обожился, или как ни наименовал бы кто сие. Когда же говорю: иное и иное, разумею сие иначе, нежели как должно разуметь о Троице. Там Иный и Иный, чтобы не слить Ипостаси, а не иное и иное: ибо Три Ипостаси по Божеству суть едины и тождественны». Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений, т. 2, с. 9.

² Подобное толкование формулы «единой природы», соответствующее духу христологии св. Кирилла Александрийского, характерно для многих православных богословов VI в., в частности для Леонтия Иерусалимского и Леонтия Византийского. См.: Basdekis A. Die Christologie des Leontius von Jerusalem. Seine Logoslehre. Münster, 1974, S. 149–154.

числяет эти природы в соответствии с [учением] Василия Великого¹. Если же число *два* обвиняют в том, что оно является разделяющим и разлучающим, то следует знать, что подобное обвинение [полностью] неразумно. Ведь если бы [наше] вероопределение, как было сказано выше, утверждало, что две природы просто познаются во Христе, и умолчало о каком-либо добавлении [к этому утверждению], то тогда бы была основа для подобных подозрений, поскольку не высказывалась бы ясно мысль об отношении этих природ друг к другу. Но если добавляется «соединенные», а кроме того, провозглашается единая Ипостась, то тем самым убирается всякий повод для какой-либо клеветы. А из всего этого явствует, что оба [названных] определения имеют одну и ту же цель и что они нисколько не противоречат друг другу, а находятся в полном созвучии. И то, что ранее было сказано [лишь] предварительно, теперь, [как нам кажется], познается [вполне отчетливо].

Таким образом, из нашего изложения [ясно], что Церковь, отстраняясь от взаимопротивоположных заблуждений, [всегда] проторяет средний и самый истинный путь². [Следу-

¹ Трудно сказать, на какое конкретное место из творений св. Василия Великого намекает в данном случае Феодор Раифский. Вообще же этот каппадокийский святитель сравнительно мало места уделял христологическим вопросам, акцентируя преимущественно различие естеств Господа, а не единство Лица Его. См.: *Grillmeier A. Christ in Christian Tradition, v. I. From the Apostolic Age to Chalcedon (451). London, 1975, p. 367–368.*

² Образ такого «среднего пути», практически тождественный «царскому пути» (см. выше примеч. 21), намечен у многих отцов Церкви. Среди прочего о нем говорит и преп. Савва Освященный, который, защищая иерусалимского предстоятеля Илию перед императором Анастасием I (симпатизирующим монофизитам), замечает: «Да будет известно Вашему величеству, что архиепископ Святого нашего Божия Града, будучи научен догматам благочестия древними светоносными и чудодействующими отцами нашей страны, совершенно отвергает и разделение Несто-

ет еще сказать, что некий Север, вторгнувшись на антиохийскую кафедру, попытался защитить [заблуждение], подобное [заблуждению] Мани, Аполлинария и Евтихия, [с присущей] ему силой повергнув в смятение церковный мир. Когда же антиохийцы [наконец] избавились от него, как человека мятежного и смутьяна, он стремительно обрушился, подобно смерчу и урагану, на Александрийскую [церковь]¹. Там, когда другой шквал налетел ему навстречу, он

риево, и смещение Евтихиево; он ходит по среднему пути православной веры и, скажу словами Писания, не терпит уклонения ни вправо, ни влево (Втор. 5, 32)». Палестинский Патерик. Житие преподобного Саввы Освященного. Сергиев Посад, 1996, с. 227. Подобный же образ встречается и у свт. Софрония Иерусалимского. См.: *Schönborn Ch., von. Sophrone de Jérusalem. Vie monastique et confession dogmatique. Paris, 1972, p. 168.*

¹ Север (или — Севир: 465–538) родился в Созополе (Писидия), исходя из христианской семьи. Изучал грамматику и риторику в Александрии, а юриспруденцию — в Берите. Здесь он принял святое крещение, а затем стал духовным чадом монофизитствующего подвижника Петра Ивера, вскоре и сам приняв иноческий постриг. С группой монофизитствующих монахов Север оказывается в Константинополе (508 г.), где завоевывает расположение императора Анастасия. В 512 г. он становится Антиохийским патриархом, но с воцарением императора Юстиниана (518 г.) изгоняется с этой кафедры, найдя убежище в Египте. В 531–532 гг. призывается, по инициативе императрицы Феодоры, в Константинополь, где активно защищает дело монофизитства, но в 536 г. изгоняется из столицы, возвратившись в Египет, — здесь он и умирает. См.: *Chesnut R. C. Three Monophysite Christologies. Severus of Antioch, Philoxenus of Mabbug and Jacob of Sarug. Oxford, 1975, p. 4–5.* Север был плодовитым писателем (на греческом языке, хотя его произведения сохранились преимущественно в сирийских переводах) и одним из самых выдающихся монофизитских богословов. По характеристике отца Иоанна Мейендорфа, «блестящий богослов, способный к взвешенным решениям и даже критиковавший «придирчивость» Диоскора, но не признающий компромиссов и верный традициям, которые считал правильными, он стал главным представителем той христологии, которая считала

становится более мягким и менее бурным, чем был. Те же, которые попали под удары этого [второго шквала], рассеялись в разные стороны друг от друга, терпя крушение еще худшее, чем прежде. Рассеял же их Юлиан, «порадование врагов» его, как написано (Сир. 6, 4). Этот Юлиан был епископом города Галикарнаса, что в Азии; он являлся ревностным борцом среди защитников евтихианской ереси и первоначально приятелем и другом Севера, ибо оба они совместно бились против Истины. Позднее они столкнулись друг с другом в связи со следующим вопросом: следует ли утверждать, что тело Господа по природе когда-либо было тленным, или оно никогда не являлось таковым?¹ Или же вслед-

себя единственным законным выражением Кириллова Православия». Протопресвитер *Иоанн Мейендорф*. История Церкви и восточнохристианская мистика, с. 152.

¹ «Спор Севера с Юлианом Галикарнассским возник по частному случаю. Один монах в Александрии спросил Севера, следует ли тело Христово считать тленным или нетленным. Экспатриарх антиохийский ответил: «По учению святых отцов, оно тленно». Но когда предложили этот вопрос Юлиану, он ответил: «По учению святых отцов, оно нетленно». Это и послужило поводом к литературной полемике между обоими лагерями. Севериане обзывали юлиан «афтартодокетами»; эти, со своей стороны, ответили им кличкою «фтартолатры». Первые находили, что юлиане своим учением о нетлении восстанавливают древний докетизм; последние полагали, что точка зрения Севера ведет к такой нелепости, как поклонение тленному естеству». *Болотов В. В.* Лекции по истории древней Церкви, т. IV, с. 343. Сам же вопрос, хотя и приобрел особую остроту после 518 г., восходит к тем проблемам, которые живо обсуждались монофизитами в Константинополе еще в 508–511 гг. и концентрировались вокруг вопросов: действительно ли плоть Бога Слова является плотью человеческой? И каким образом Христос единосущен человеку? См.: *Frend W. H. C.* The Rise of the Monophysite Movement, p. 253. И вообще, «горючий материал для этой полемики накапливался, разумеется, давно; ее основой было недовольство строгих монофизитов доктриною Севера; находили, что он делает уже слишком большие уступки синодитами (т. е. православным. — А. С.)». *Болотов В. В.* Там же.

ствие самого единения [с Богом Словом] уничтожается своеобразное свойство тленной природы, поскольку два естества становятся естеством одним и сущностное различие в обоих уже не распознается, когда лучшее и Божественное как бы сразу побеждает при первом соприкосновении [с худшим] и мгновенно исправляет это худшее, [избавляя его] от присущего ему по природе свойства и [сообщая] ему свою собственную [естественную] особенность. Этот вопрос является общим для обоих, то есть для Севера и Юлиана, ибо оба они боролись за единение, смешивающее [две природы Христа].

Мнение Юлиана

Стало быть, Юлиан решил, что сделает хорошо, если он издалека пойдет против Истины, и, не вступая во вражду и несогласие с самим собою и ею, счел последовательным для утверждающего единую природу [Бога Слова] не делать эту природу противоположной самой себе и отличающейся от себя. Поэтому, [по его мнению], более благочестивым [будет] сказать, что худшее превратилось в лучшее, то есть что тленное превратилось в нетленное. Рассуждая таким образом и не предвидя ничего противоречащего самому себе, Юлиан, по своему произволу, решил заявить, что плоть Господа всегда и во всем нетленна¹. Север же, не

¹ По мнению одного западного исследователя, Юлиан строго придерживался основных принципов монофизитской христологии, но исходил из совсем иного понимания термина «тление» (φθора), чем Север. Если для последнего данный термин обозначал преимущественно *физические* последствия грехопадения для человечества (т. е. смерть), то Юлиан рассматривал *тление* прежде всего в *нравственном* аспекте, часто отождествляя его с грехом. Физический аспект тления для него являлся следствием нравственного. Поэтому он называет тело Христа «подверженным страданиям» (παθητός) и «смертным» (θνητός), но считает невозможным определять это тело как «тленное». Согласно Юлиану, Хрис-

будучи увлечен юлианистами как ясно провозглашающими слияние и смешение [природ во Христе], не пожелал, однако, и заключить мир с Церковью, которая исчисляет природы [Господа] соответственно различию [их] вместе со своеобразными свойствами их¹. Относительно этих природ и наблюдается различие, а своеобразные свойства их таковы, что содержатся в них естественным образом. И поскольку [Север] понимал, что соглашаться с дерзкими [высказываниями] Юлиана бесстыдно и опрометчиво, [но и с Цер-

тос есть *истинный* (ἀληθής), но не *обычный* (κοινός) человек, ибо Он не попал под власть греха, тиранствующего над всем остальным человечеством. Для Юлиана Бог Слово и Его плоть суть «два нетленных» (ἄφθαρτοι), но каждый на свой лад: Слово — потому, что обладает Божественной простотой Своей сущности, а плоть — потому, что не соприкасалась с грехом человеческой природы, являющимся следствием грехопадения. См.: *Draguet R. Julien d'Halicarnasse et sa controverse avec Severe d'Antioche sur l'incorruptibilite du corps du Christ. Louvain, 1924, p. 100–180.*

¹ Феодор Раифский видит в учении Юлиана Галикарнасского логическое следствие развития основных посылок монофизитства, т. е. тесно сближает его с «реальным монофизитством» или евтихианством, а в христологии Севера отмечает более умеренную тенденцию (которую Й. Лебон назвал «номинальным монофизитством»). Впрочем, необходимо подчеркнуть, что как отклонение этого «номинального монофизитства» от «первоначального монофизитства, так и сближение его с Православием в жизни и богословской терминологии было фиктивным. В существе дела он был столь же далек от Православия, как и первый». *Троицкий И.* Изложение веры церкви армянския, начертанное Нерсесом, католикосом армянским, по требованию Боголюбивого государя греков Мануила. СПб., 1875, с. 153–154. Одним из существенных моментов отличия обеих форм монофизитства от Православия было «счисление» природ Господа, о котором говорит Феодор Раифский (ἀκόλουθως τῇ διαφορᾷ καὶ ταῖς ἰδιότησι καὶ τὰς φύσεϊς ἀπαριθμοῦσαν). Ибо «с точки зрения первоначального направления (в монофизитстве. — А. С.) человеческое естество во Христе не должно идти в расчет при Божественном потому, что оно пе-

ковью примириться он не мог], то [ему не оставалось] ничего иного, как с непокрытой головой и открытыми устами сражаться с Благочестием¹.

Мнение Севера

Таким образом появляется Север, ставший супротивником и самому себе, и Истине, и лжи соседа своего², поскольку он является ни вполне истинным, ни вполне лживым, но, так сказать, «лжеистинным», уподобляясь выдуманной им сложной природе³. Поэтому, воюя против самого

рестает быть человеческим *чрез уподобление Божественному по сущности*. С точки зрения второго направления оно не должно идти в счет потому, что его роль ограничивается *простым совместным существованием при Божественном*... которое одно проявляется *in actu*. Отсюда отвращение представителей того и другого направления к *счислению естеств*. Это счисление, по их мнению, должно неизбежно вести к самоипостасности счисляемых предметов: *πᾶς ἀριθμὸς ἰδιοσυστάτων πραγμάτων ἐστὶ δηλωτικὸς*, говорит Север». Там же, с. 161–162.

¹ Понятие «благочестие» (ἡ εὐσέβεια) Феодор Раифский, как и многие отцы Церкви и древнецерковные писатели, часто использует в качестве синонима термина «Православие». Пример такого словоупотребления см. еще: «Если еретиков, еллинов и иудеев побеждаем правотою догматов, то справедливость требует побеждать нам их и делами, чтобы побеждаемые в одном не сочли себя победителями в другом и отрекшиеся от веры не стали выставлять нам на вид нашу жизнь, а также не могли сказать нам: «Вы, погрешающие в явном, почему требуете, чтобы вам поверили в неявном?» Ибо ежели Благочестие есть самое первоначальное и главнейшее, то имеет оно потребность и в правом образе жизни, чтобы добрая о нас слава достигла самого верха совершенства». Творения святого *Исидора Пелусиота*, ч. III. М., 1860, с. 140–141.

² Это выражение (καὶ τῷ γείτονι αὐτοῦ) указывает, скорее всего, на лжеучение Юлиана Галикарнасского.

³ Обозначая Севера в качестве «лжеистинного» (ψευδαλήθης), Феодор Раифский, возможно, обыгрывает название одного из глав-

себя и лицемера перед собой, [Сефир] подлинно впадает в безрассудство и, преисполнившись неведения, ищет нечто среднее между ложью и Истиной — а такового, [как известно], не существует. Ибо среднего между Истиной и ложью невозможно ни найти, ни помыслить. Ведь Истина — всегда срединная и неуклоняющаяся, а поэтому является твердой, со всех сторон равной [себе] и прямой¹. Она никогда не примет ничего иного, что сделало бы ее кривой и изгнало бы из свойственного ей состояния непоколебимости; она поражает всех тех, кто приближается к ней со злым намерением и пытается потрясти средоточие ее. Именно это и претерпел Север от Истины, как то легко можно обнаружить. Ведь поскольку он, как мы сказали, попытался найти некую новую середину наряду с Истиной, то, сбившись с пути, он сделал ее (я не знаю, каким образом) [чем-то] средним между свой ложью и ложью своего единоплеменника. Ибо если Север, говоря, что Христос есть единая природа, признает различие [Божества и человечества] в Нем, а Юлиан, говоря в согласии с Севером о единой природе, отрицает [это] различие, то Истина, то есть церковное уче-

ных полемических трудов Севера — «Правдолюбец» (Φιλαλήθης). Об этом труде см.: *Lebon J.* Le monophysisme sévérien, p. 123–125; *Ortiz de Urbina I.* Patrologia syriaca. Romae, 1965, p. 245. Формула «единой сложной природы» (μία φύσις σύνθετος) восходит к Филоксену Маббугскому, но ее активно использовал и Север. Православные богословы в качестве альтернативы этой формуле употребляли часто выражение «единая сложная ипостась» (μία ὑπόστασις σύνθετος). См.: Священник Олег Давыденков. Традиционная христология нехалкидонитов с точки зрения святых отцов и Вселенских Соборов Православной Церкви. М., 1998, с. 91–101.

¹ Некую отдаленную аналогию этой мысли Феодора Раифского представляют слова преп. Исидора: «Священные Писания полагают, что во всех людей должна быть вложена не косвенная и сомнительная, но прямая, ясная, твердая, непоколебимая и непреклонная вера в Бога». Творения святого *Исидора Пелусиота*, ч. II. М., 1860, с. 73–74.

ние, сохраняя во всем свою середину¹, признает различие, однако не в соответствии с Севером — ведь она не знает единой природы, противоположной самой себе. Признавая две природы во Христе — Божество и человечество, [церковное учение] самым отчетливым образом и различает их друг от друга. Ибо совсем не одно и то же Божество и человечество, даже если и един Христос, который существует в обеих [природах] и есть обе [эти природы]². «Хотя то и другое [естества] — одно, но не по естеству, а по совокупности» — так ясно провозглашает церковный проповедник³. Церковь не принимает различие [Божества и челове-

¹ О подобной же «середине» (μεσότης), только в несколько ином контексте, говорит и св. Григорий Богослов: «Не смешиваем трех (Ипостасей) в одно, чтобы не впасть в недуг Савеллиев, и Единого не делим на три (сущности), разнородные и чуждые друг другу, чтобы не дойти до Ариева безумия. Ибо для чего, как растение, скривившееся на одну сторону, со всем усилием перегибать в противную сторону, исправляя кривизну кривизною, а не довольствоваться только тем, чтобы, выпрямив только до середины, остановиться в пределах благочестия? Когда же говорю о середине, разумею Истину, которую одну и должно иметь в виду, отвергая как неуместное смешение, так и еще более нелепое разделение». Святитель Григорий Богослов, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений, т. 1, с. 300–301. Подобная православная «середина» коренным образом отличается от «некоей новой середины» (καίνον τι μέσον) североанства, пытающегося пойти на компромисс между Истиной и ложью.

² Данная мысль Феодора Раифского (ὁ ἐν ἀμφότεραῖς ὑπάρχων καὶ ἀμφότερα) в более развернутом виде позднее встречается у преп. Максима Исповедника, который одновременно использует три формулы: Христос *из двух природ, в двух природах и есть две природы*. Это позволяет преп. Максиму теснейшим образом сочетать христологию с учением о Святой Троице (преимущественно — с учением о второй Ипостаси Ее). Подробно см.: Piret P. Le Christ et la Trinité selon Maxime le Confesseur. Paris, 1983, p. 235–239.

³ Под этим «церковным проповедником» (или «глашатаем» — ὁ ἐκκλησιαστικὸς κήρυξ) подразумевается св. Григорий Богослов.

чества Господа] по Северу, но признает это различие в соответствии со своим учением; [разумеется], она и не отвергает это различие, уподобляясь Галикарнасцу. Она знает Бога Слова, воспринявшего истинную плоть и разумную душу вместе с присущими им отличительными свойствами, и видит бессмертное, соединившиеся с тленным, как то сказал упомянутый выше Григорий Богослов¹.

Стало быть, как мы сказали, Истина осталась незыблемой между обеих [крайностей, ибо Церковь] отвергла утверждение о единой природе и различии [в ней], как то понимает [данное утверждение] Север. Ибо здесь [его рассуждение] ничем не отличается от [пустой] загадки и чу-

Контекст данного высказывания его следующий: «Во Христе два естества; а потому в отношении к обоим естествам имена *Бог* и *Отец* употребляются частию собственно, а частию же не собственно и противоположно тому, как говорится сие о нас; потому что Бог есть наш Бог собственно, но Отец наш — не собственно. И сие-то самое, то есть сочетание имен, и притом имен, из которых одни другими заменяются по причине соединения естеств, вводит в заблуждение еретиков. А доказательством такого заменения служит то, что когда естества различаются в понятиях, тогда разделяются и имена. Послушай, как говорит Павел: *да Бог Господа нашего Иисуса Христа, Отец славы* (Еф. 1, 17). Бог Христа, а славы Отец; хотя то и другое одно, но не по естеству, а по совокупности оных». Святитель *Григорий Богослов*, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений, т. 1, с. 433–434.

¹ См.: «И Сын Божий благоволит стать и именоваться Сыном Человеческим, не изменяя того, чем был (ибо сие неизменяемо), но приняв то, чем не был (ибо Он человеколюбив), чтобы Невместимому сделаться вместимым, вступая в общение с нами чрез посредствующую плоть, как чрез завесу, потому что рожденному и тленному естеству невозможно сносить чистого Его Божества. Для сего соединяется несоединимое; не только Бог с рождением во времени, Ум с плотью, довременное с временем, неочертимое с мерою, но и рождение с девством, бесчестие с тем, что выше всякой чести, бесстрастное со страданием, бессмертное с тленным». Там же, с. 539.

довищной небылицы. Ведь каким образом та же самая природа будет двумя противоположностями? Каким образом может быть устойчивым в самом себе то, что внутри себя враждует с самим собой? В связи с этим своевременно вспомнить предупреждение Господа: «Всякий дом или всякое царство, разделившееся само в себе, не устоит» (Мф. 12, 25)¹. Если же, согласно Северу, единая природа разделилась сама в себе, то как будет сохраняться бытие ее? Следовательно, совершенно право учение Церкви, когда оно, в соответствии со здравым смыслом и словом Господа, не признает единую природу, разнящуюся в отношении самой себя и противоположную самой себе, как то измышляет неспокойное и воинственное воображение Севера. [Следует также отметить, что] Церковь Божия не отвергает целиком, подобно Юлиану, различие [Божества и человечества]. Если, следуя учению последнего, Христос есть единая природа и при этом ни в коем случае не допускается сущностное различие [естеств]², то утверждающему это по необходимости следует исповедовать одно из двух: либо что Христос есть простой человек и божественное, высказываемое о Нем, не принадлежит Ему, как сущему Богу, но [эти Божии деяния] совершались в соответствии с Божественной силой,

¹ Феодор Раифский цитирует достаточно вольно, вероятно по памяти.

² О подобном *сущностном (существенном) различии* (διαφορὰν οὐσιώδη) см. у св. Иоанна Дамаскина: «В двух естествах, которые — совершенны, исповедуем одну Ипостась Сына Божия и воплотившегося, одною и тою же считая Ипостась Божества и человечества Его и исповедуя, что два естества в целости сохраняются в Нем после соединения; не полагая каждого естества порознь и отдельно, но соединенными друг с другом в одной сложной Ипостаси. Ибо мы говорим, что соединение есть существенное, то есть истинное и не в смысле призрака. Существенным же считаем не потому, что два естества соделали одно сложное естество, но потому, что они поистине соединились друг с другом в одну сложную Ипостась Сына Божия и что существенное их различие

существующей наряду с Ним, но также сущей и действующей в Нем; либо же что Христос есть только Бог¹, Который не вочеловечился, а поэтому человеческое, высказываемое о Нем, Он, восприняв в Свою единую природу, претерпел не как человек, но как Бог. Если же ни одно из этих двух [предположений не является верным, то остается признать, что] Христос только призрачно и лживо совершал то, что Он совершал, — будь то божественное или человеческое; либо [возникает совсем неправдоподобное предположение], что все вообще Евангельское повествование о Нем является ложью. В таком случае [все] христиане впадают в суетную предель и бесцельно их блаженное упование на Христа. Поэтому своевременно напомнить высказывание Апостола: «И проповедь наша тщетна... Притом мы оказались бы и лжесвидетелями о Боге, потому что свидетельствовали бы о Боге, что Он воскресил Христа, Которого Он не воскрешал» (1 Кор. 15, 14–15).

Впрочем, [вполне очевидно, что] подлинной суетой и уничтожением веры являются такого рода силлогизмы, как то показал и Григорий Богослов². Все это доказывает, что

сохраняется в целости». Творения иже во святых отца нашего *Иоанна Дамаскина*. Точное изложение православной веры, с. 190.

¹ Букв. «обнаженный Бог» (Θεὸν γυμνὸν). Ср. рассуждение преп. Максима о Богочеловеке: «Он совершал божественное плотским образом (ἐν ἡρώσει γὰρ τὰ μὲν θεῖα σαρκικῶς), поскольку не был лишен естественного действия, [осуществляющегося] через плоть; а человеческое Он совершал божественным образом (θεϊκῶς), потому что добровольно и самовластно, а не в силу обстоятельств, допустил [для Себя] опыт человеческих страданий (τὴν τῶν ἀνθρώπων παθημάτων προσίετο πείραν). Ведь не совершал Он ни божественное божественным образом, потому что не был просто Богом (μὴ γυμνὸς ὑπῆρχε Θεός), ни человеческое плотским образом, потому что не был просто человеком (μὴ ψιλὸς ἄνθρωπος ἦν)». PG 91, 593.

² На какое место из творений св. Григория Богослова намекает в данном случае Феодор Раифский, установить не удалось.

мнение святой и католической Церкви Божией является единственно неопровержимым и недоступным для всякого возражения, поскольку оно [незыблемо] зиждется на Истине. Ибо когда [церковное учение] желает представить тот способ снисхождения к нам [Бога Слова]¹, происшедшего по Божественному Человеколюбию, то оно исповедует *единую воплощенную природу Бога Слова*, [понимая эту фразу] в том смысле, что Слово, будучи безначальным и вечно [пребывая] в Отце, впоследствии ради нас и нашего спасения вочеловечилось, восприняло «семя Авраамово» (Евр. 2, 16) и во всем, кроме только греха (Евр. 4, 15), уподобилось нам. Когда же [это учение] желает рассмотреть те [естества], в которых Христос и коликие Он [есть], то исповедует *две природы, соединенные сущностным образом*, представляя тем самым величие милости и милосердия Божиего, которые Он проявил по отношению к нам, ибо благодаря любви к нам Он соединил со Своим естеством и соприсчис-

Вообще же можно констатировать, что свв. каппадокийские отцы с предельной тонкостью и корректностью относились к возможности использования диалектики и логики в области богословия: с одной стороны, они постоянно указывали на большую опасность для богословов чрезмерного увлечения логическими методами (примером этого служила т. н. «технология», т. е. искусная софистика, Евномия и его последователей), а с другой стороны, указывали на полезную, но строго *служебную* роль «силлогизмов» в богословских рассуждениях, будучи и сами весьма искусными диалектиками. См.: *Pelikan J. Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. N.Y., 1993, p. 18–19, 176–177.*

¹ Об этом «снисхождении» (συνκατάβασις) см. у св. Василия Великого: «Силу Слова-Бога не столько доказывает создание неба, земли, моря, воздуха, произведение величайших стихий, и все, что ни представим премирного и преисподнего, сколько Домостроительство Вочеловечивания и снисхождения к униженному и немощному человечеству». Творения иже во святых отца нашего *Василия Великаго*, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, ч. I. М., 1991, с. 279–280.

лил к нему нашу природу. «Благодарение Богу за неизреченный дар Его» (2 Кор. 9, 15). Вот все, что можно сказать по этому поводу.

Поскольку Север предпочитает только слова, полагая благочестие в одних лишь речениях и звуках, хотя Апостол и говорит: «Ибо Царство Божие не в слове, а в силе и истине» (1 Кор. 4, 20)¹, а также поскольку самим Севером только тот признается сильнейшим богословом, кто искушен в категориях Аристотеля и в прочих изяществах внешних философов, то нам необходимо вовремя объяснить, в соответствии с образом мыслей церковных учителей, смысл каждого понятия из тех, которые по мере нужды используются в [возражениях] против самого Севера. И это [делается] для того, чтобы те, которые встретятся с указанными понятиями, могли бы постигнуть значение сказанного, а не связывались бы по рукам и ногам вследствие незнания смысла понятий в своем восприятии умозрений, выраженных данными понятиями.

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

О сущности и природе

Имя «сущность» — я подразумеваю само [это] название и наименование — мы вообще не находим в употреблении [авторов] Божественного Писания. В обычной речи этим словом пользовались для обозначения обилия имущества, которое кто-нибудь нажил: имеются в виду жилища, поголовье скота, пашни, рабы, золото, серебро, одеяния и другие подобного рода материальные блага. В просторечии это называется «сущностью» владельца, и, в соответствии с таким пониманием, приобретший подобные блага именуется «богатым» вместо «многосущностным». Подобным же образом Божественное Писание называет [Израиль] «людь-

¹ Так цитирует это место Нового Завета Феодор Райфский.

ми избранными» (Исх. 19, 5; Втор. 7, 6)¹; [здесь же говорится]: «Израиль в достояние се бе» (Пс. 134, 4) вместо «владения» и «в имущество»².

А язык логики, при знании того, что имя *сущность* происходит от слова *быть*, не допускает, чтобы это было бытием, то есть сущностью, кого-либо и чтобы так назывались те [вещи], которые созерцаются вне и окрест [определенного субъекта], то есть [не допускает, чтобы так назывались] приобретенные им стяжания; [поэтому в логике] *сущностью* называется то, что есть³. И, таким образом определяя сущность, скажем: прежде всего и главным образом *сущ-*

¹ В тексте «Септуагинты» — λαὸν περιούσιον («народ избранный», «народ выдающийся», «народ преизбыточествующий», «народ, собственный Богу»); данное выражение отождествляется с «[народом] приобретенным» (ἀντὶ τοῦ ἐύκτητον). Ср. у Оригена, который, толкуя Исх. 19, 5, замечает, что слово «περιούσιον» происходит от «сущности» (οὐσία) и им «обозначается тот народ, который становится собственностью (οὐσία) Бога и образует достояние Его». О молитве и Увещание к мученичеству. Творения учителя Церкви Оригена. Перевод Н. Корсунского. СПб., 1897, с. 107–108.

² Опять обыгрывание слов: выражение «εἰς περιουσιασμόν» в данном месте Псалтири понимается как тождественное словам «τοῦ κτήμα» и «εἰς κτήσιν». Ср. толкование: «Народ... иудейский Бог избрал в собственность Свою, т. е. в наследство и достояние Свое; почему назвал его Бог Своим собственным народом: будете, говорит, Мне народом собственным (Исх. 19, 5), т. е. драгоценностью, любимым предметом Его попечения, как имущество и богатство». Толковая Псалтырь Евфимия Зигабена (греческого философа и монаха), изъясненная по святоотеческим толкованиям. М., 1993, с. 339–340.

³ Подобное обозначение сущности (αὐτὸ ἐκεῖνο, ὅπερ ἐστίν, οὐσίαν καλεῖ), которое пресвитер Феодор соотносит с «языком логики» (так мы осмелились перевести выражение ἡ λογικὴ χρῆσις), восходит, скорее всего, к Платону. Он первый употребил термин *сущность* в философском смысле, и этот термин часто обозначал у него именно *бытие* (τὸ εἶναι) или *сущее* (τὸ ὄν). См.: Stead Ch. Divine Substance. Oxford, 1977, p. 25–26.

ность есть все то, что существует само по себе, то есть то, что есть само по себе, а не обладает бытием вследствие другого или в другом; или иначе: [сущность есть] то, что не нуждается в чем-либо вне себя для того, чтобы существовать¹. Например, цвет, то есть белое, черное и тому подобное, не может быть сам по себе вне тела, принимающего [какую-либо] окраску, а поэтому мы говорим, что цвет не есть сущность. Наоборот, само тело, в котором существует цвет, не нуждается в нем, чтобы быть телом. И это очевидно, потому что при изменении цвета тело не меняется, ибо белый цвет становится черным, черный превращается в золотистый или сменяется другим цветом, а тело всегда остается таким, какое оно есть. Стало быть, цвет существует через тело, чтобы окрашивать его, но не тело существует через цвет, поскольку

¹ Данное определение, и прежде всего обозначение сущности в качестве существующего само по себе (т. е. в качестве самобытного существования: ὅτι αὐθυπόστατον ὑπάρχει), довольно часто встречается в святоотеческом богословии. Так, преп. Максим Исповедник, ссылаясь на некоего «монаха Феодора» (очень возможно, что здесь имеется в виду Феодор Раифский), так парфразирует данное определение: «Согласно философам, сущность есть самосуществующая вещь, не нуждающаяся в другом для [своего] возникновения» (οὐσία ἐστὶ, κατὰ μὲν φιλοσόφους, αὐθυπόστατον πρᾶγμα μὴ δεόμενον ἑτέρου πρὸς σύστασιν). Правда, преп. Максим добавляет: «А согласно [нашим] отцам, сущность есть естественная бытийность (ὄντοτης φυσική — «естественная реальность» или некий «принцип бытия»), которая [существует] во многих и различных ипостасях». PG 91, 276. Ср. также у св. Иоанна Дамаскина: «Сущность есть самосущая вещь, не нуждающаяся в своем существовании ни в чем другом; и снова: сущность есть то, что в самом себе является ипостасным (αὐθυπόστατον — скорее: существующим само по себе. — А. С.) и не имеет своего бытия в другом, т. е. то, что существует не через другое и не в другом имеет свое бытие и не нуждается в другом для своего существования; но существует само по себе — в чем и акциденция получает свое бытие». *Иоанн Дамаскин. Дialeктика*, с. 77. В данном переводе мы заменили латинский термин *субстанция* на понятие *сущность*.

оно существует через само себя. [Отсюда ясно, что] цвет имеет [свое] бытие в теле, но не тело имеет бытие в цвете, так как оно имеет [это бытие] в самом себе. Потому мы и называем тело *сущностью*, что оно существует само по себе, обладая бытием в самом себе, а не в ином. Следовательно, все, что существует само по себе и имеет бытие в самом себе, а не в ином, есть сущность. Сущности бывают материальные и нематериальные. Материальные суть земля, вода, воздух и все, что состоит из них, как то: камень, растение, одушевленное тело; нематериальные — разумная душа, Ангел. Все они, как было уже сказано, называются *сущностью*. Бог же является сверхсущественным, Он находится за пределами всякой сущности¹, если, конечно, нечто, находящееся на небольшом удалении от Бога, [вообще] существует.

Стало быть, что есть сущность, мы узнали. *Природа* же есть начало движения и покоя в каждой из перечисленных выше вещей, в которых она существует как в самых первых и [существует] совсем не случайным образом. Я имею в виду следующее: [например], земля движется в силу того, что она выращивает [растения и деревья], порождает живые существа и вообще изменяется; согласно этому, в ней [постоянно] происходят тождественные перемены. [С другой стороны], земля пребывает в покое, поскольку она совершенно не подвергается перемещению из одного места в другое. Начало такого рода покоя и движения, существенным образом присущее земле, а не возникающее в ней вследствие какой-либо [посторонней] причины, мы называем

¹ Опять же Платон обозначил Благо как то, что находится за пределами (ἐπέκεινα — выше) всякой сущности, т. е. бытия. См.: *Stead Ch.* Op. cit., p. 41. Данное обозначение вошло и в святоотеческую лексику. Так, св. Кирилл Александрийской говорит о Боге как «сверхсущественном и находящемся за пределами всего [тварного]» (ὕπεροῦσιος ὢν καὶ πάντων ἐπέκεινα Θεός). См.: *Cyrille d'Alexandrie. Dialogues sur la Trinité*, t. I. Ed. par. G. M. de Durand // *Sources chrétiennes*, N 231. Paris, 1976, p. 274.

природой [земли]. Само слово «природа» происходит от *рождаться*, то есть *существовать*¹. Потому что то же самое обозначают наименования *сущность* и *природа*, [только] одно происходит от [глагола] *быть*, а другое — от *рождаться*. [И следует знать, что] оба эти слова выражают существование. [Поэтому] и природа, и сущность являются тем же самым или чем-то близким не только по имени, но и в действительности². Ибо мы не называли природу самым движением и покоем вещей, но началом, то есть причиной, вследствие которой сущности двигаются и покоятся сущностным, а не случайным образом. И это название природы как хорошо известное употребляется в Божественном Писании. Например, [мы встречаем его] у Апостола, который говорит: «Ибо, когда язычники, не имеющие закона, по природе законное делают» (Рим. 2, 14); также: «заменял естественное употребление противоестественным» (Рим. 1, 26); и еще: «оставив естественное употребление» (Рим. 1, 27). Когда в «Послании к Ефессянам» он говорит: «были по природе чадами гнева, как и прочие» (Еф. 2, 3), то [во фразе] «были по природе чадами гнева» он употребляет слово *природа* не в его прямом значении (ибо мы не являемся по природе и сущности таковыми), поскольку то было бы

¹ Связь понятия *природа* с глаголом φύω («производить, рождать») наблюдается уже у досократиков, где *природа* мыслится как основа отдельных произведенных (рожденных) вещей. См.: Kuhn R. Physis. Ein geschichtlicher Beitrag zu ihrem Verständnis in der alten Theologie im Hinblick auf Chalkedon. Freiburg, 1970, S. 45. Феодор Раифский еще сочетает с этим *рождением* (τὸ πεφυκέναι) и *существование* (ὑπάρχειν).

² В древнецерковной письменности подобное отождествление двух понятий — довольно обычное дело. Так, Памфилий Иерусалимский замечает, что «внешние мудрецы» (οἱ ἔξω σοφοὶ) считают *сущность* чем-то иным по сравнению с *природой*, тогда как «боголюбивые отцы наши» называют их тем же самым (τὴν αὐτὴν οὐσίαν καὶ φύσιν ἀποκαλοῦντες). См.: Diversorum postchalcedonensium auctorum collectanem I, p. 139.

[неправедным] обвинением Создателя; но Апостол справедливо назвал здесь *природой* постоянное, длительное и наилучшее [душевное] расположение, передаваемое от отцов к детям, как бы укоренившееся в нас и превратившееся в [своего рода] природу¹. Подобным же образом мы понимаем и сказанное в Книге Премудрости Соломона: «Суетни убо вси человецы естественне, в них обретається неведение о Бозе» (Прем. 13, 1). В этой же книге находится и подлинное значение *природы*, [которое прослеживается] в следующих словах: «Всех бо Художница научи мя Премудрость» (Прем. 7, 21), «бо даде мне о сущих познание неложное, познати составление мира, и действие стихий» (Прем. 7, 17), «естество животных, и гнев зверей» (Прем. 7, 20). Также и в «Соборном послании святого Иакова» [говорится]: «Всякое естество» неразумных [тварей] «укрощается... естеством человеческим» (Иак. 3, 7). Еще и у главы святых Апостолов мы находим подлинное значение *природы* в следующих словах: «Дабы вы через них соделались причастниками Божеского естества, удалившись от господствующего в мире растления похотью» (2 Пет. 1, 4) и «они, как бессловесные животные, водимые природою, рожденные на уловление и истребление» (2 Пет. 2, 12). Вот что можно сказать о значении этих двух наименований, то есть [понятий] «природа» и «сущность».

Об ипостаси и лице

Название «ипостась» более знакомо [нам] по Божественному Писанию. [Например, пророк] Иеремия говорит:

¹ В данном случае Феодор Раифский исходит из общего святоотеческого убеждения, что «грех в сущности своей противестествен и неестествен, так как в богозданной природе не было зла, а появилось оно в свободной воле некоторых существ и представляет собой отступление от богозданной природы и восстание против нее». Архимандрит *Иустин (Попович)*. О первородном грехе. Пермь, 1999, с. 36.

«Кто бо бысть в совете Господни?» (Иер. 23, 18)¹. Также и Апостол изрекает: «Сей, будучи сияние славы и образ ипостаси Его» (Евр. 1, 3)². По своей этимологии это название ипостаси происходит от [глаголов] «класть в основу» и вообще «существовать» и «быть в наличии»³. Поэтому, как кажется, по самому обозначению вещи *ипостась* представляется тождественной *сущности*. Но при тщательном рассмотрении того, что [находится] под этими обозначаемыми вещами, [обнаруживается] их совсем не случайное разли-

¹ В греческом тексте: «Τίς ἔστι ἐν ὑποστάματι Κυρίου». Выражение ἐν ὑποστάματι можно, скорее, должно было бы перевести «в ипостаси» или, точнее, «в сущности». По крайней мере именно так понимает это место Священного Писания св. Григорий Богослов (ἔστι ἐν ὑποστάματι καὶ οὐσία Κυρίου). См.: *Grégoire de Nazianze. Discourse 27–31 (Discourse théologique)*. Ed. par P. Gallay et M. Jourjon // *Sources chrétiennes*, N 250. Paris, 1978, p. 140. Русский перевод: Святитель *Григорий Богослов*, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений, т. 1. Сергиев Посад, 1994, с. 403.

² Ср. толкование Златоустого отца: «Посмотри, какая тонкость в словах его: именуя единое существо, названное *ипостасию*, он доказывает, что (Сын и Отец суть) две *Ипостаси*, подобно как он делает и в отношении к Духу». Святого отца нашего *Иоанна*, Архиепископа Константинопольского, *Златоустаго*, Беседы на Послание святого Апостола Павла к Евреям. СПб., 1859, с. 31. Другими словами, понятие «ипостась» мыслится не только в том смысле, которое оно приобрело в позднейшем христианском богословии (т. е. тождественным «лицу»), но оно имело и смысл «сущности» («существа»). Второй смысл был довольно распространенным в древнецерковной письменности, особенно первых четырех веков. См.: *Lampe G. W. H. Patristic Greek Lexicon*. Oxford, 1978, p. 1457–1458.

³ Такой вариант перевода этого предложения (ἐτυμολογεῖται δὲ τοῦτο τὸ τῆς ὑποστάσεως πρόσρημα παρὰ τὸ ὑφεστάναι καὶ ὅλως ὑπάρχειν τε καὶ ὑφίστασθαι) представляется наиболее точным. В нем особенно подчеркивается как бы «изначальный онтологический статус» понятия «ипостась», который, несмотря на многочисленные смысловые вариации этого понятия, остается неперменной константой его.

чие по отношению друг к другу. Ведь *сущность* являет только само бытие, а *ипостась* являет не только бытие, но и образ существования, а также представляет то, каковым что-либо является по своему конкретному бытию¹. Ибо все сущие [вещи] сообща причаствуют самому бытию, которое обозначается [понятием] *сущность*. Однако все сущие [вещи] не подобны друг другу, но обладают значительным различием, и каждая из них имеет своеобразные особенности, благодаря которым они отличаются от других [сущих], точно также причаствующих бытию. Поэтому *сущность* обозначает некое общее бытие, а *ипостась* — бытие особое².

¹ Вероятно, так можно перевести данную фразу (ὁπόστασις δὲ οὐ μόνον τὸ εἶναι δηλοῖ, ἀλλὰ καὶ τὸ πῶς ἔχειν καὶ τὸ ὁποῖον τι εἶναι παρίστησι). Возможно, Феодор Раифский здесь намечает то различие между *смыслом* («логосом») бытия и *образом* (способом — «тропосом») существования, которое играло большую роль в богословии преп. Максима Исповедника, где *смысл* соотносился с природой (λόγος τῆς φύσεως) или с сущностью, а *образ* (τρόπος τῆς ὑπάρξεως) — с ипостасью. См.: Heinzer F. Gottes Sohn als Mensch. Die Struktur der Menschseins Christi bei Maximus Confessor. Freiburg, 1980, S. 132–139. У Феодора Раифского ипостась также связывается с конкретным или индивидуальным (часто — личностным) модусом бытия сущности.

² Ср. у Леонтия Византийского: «Ипостась — та же природа, только воплощенная в определенный предмет и характеризующаяся своими особыми свойствами (substantia concreta Аристотеля). Она существует не в другом, как природа, но самостоятельно и особно, сама по себе (ἡ ὑπόστασις τὸν καθ' ἑαυτὸ εἶναι). «Ипостась не обозначает непременно и преимущественно совершенного (τὸ τέλειον — т. е. законченного во всех отношениях предмета или существа), но только то, что существует само по себе, а потом и совершенное (τὸ καθ' ἑαυτὸ ὑπαρχον, δευτέρως δὲ τὸ τέλειον). Φύσις — природа не есть ὑπόστασις, потому что не изменяется. Ипостась же есть и природа. «Природа заключает в себе понятие бытия, а ипостась — понятие бытия чрез себя (ἡ γὰρ φύσις τὸ τοῦ εἶναι λόγον ὑποδέχεται, ἡ ὑπόστασις τὸ τοῦ καθ' ἑαυτὸ εἶναι). Природа заключает в себе понятие вида, а ипостась служит к познанию чего-нибудь (предмета), природа выражает всеобщий характер предмета (κα-

Представим себе это на следующем примере: все люди вместе обладают общим бытием. Ибо все мы одинаковым образом «живем и движемся и существуем» (Деян. 17, 28). Но каждый из нас имеет и нечто особое, благодаря чему он отличается от других людей, как то: [каждый отличается] отечеством, родом, званием, привычками, деяниями, страстями и тому подобным, которые мы называем случайными свойствами. Предположим, что Павел есть человек, подобный другим людям, и по самому этому бытию человека он ничем не отличается от других людей, так же как они от него. Но поскольку он родом из Тарса в Киликии (Деян. 21, 39), из колена Вениаминова (Флп. 3, 5), зовется и Савлом, и Павлом (Деян. 13, 9), а также есть Апостол Иисуса Христа (2 Кор. 1, 1), исполнивший благовествование от Иерусалима до Иллирика (Рим. 15, 19), каждый день умирающий за [это] благовествование (1 Кор. 15, 31) и все иное прочее, что повествуется о нем, — то в силу этого, как мы сказали, он отличается от остальных людей. Все это рассматривается относительно ипостаси. Однако [следует знать, что] то же самое существо, как, например, Павел, рассматриваемое только с точки зрения его бытия, называется *сущностью*, а рассматриваемое с точки зрения вышеназванных [особенностей] — именуется *ипостасью*. Дело обстоит так, следовательно, что то же самое подлежащее¹ есть и *сущность*, и *ипостась*; кроме того,

θολικῶν πράγματος χαρακτήρ), а ипостась — особенное в общем (τοῦ κοινῶν τὸ ἴδιον)». Священник *Василий Соколов*. Указ. соч., с. 310.

¹ Так в данном случае мы переводим термин τὸ ὑποκείμενον. В древнецерковном богословии он часто сближался с понятием «ипостась». Так, например, Ориген, полемизируя против монархиан, замечает, что они полагают, будто Отец и Сын есть нечто единое не только по сущности, но и по подлежащему (ἐν οὐ μόνον οὐσίᾳ ἀλλὰ καὶ ὑποκειμένῳ), т. е. по ипостаси. См.: *Origène. Commentaire sur saint Jean*, t. II. Ed. par C. Blanc // *Sources chrétiennes*, N 157. Paris, 1970, p. 530. Леонтий Византийский также довольно часто отождествляет понятия «ипостась», «лицо», «индивидуум» (ἄτομον — «неделимое») и «подлежащее», причем последнее у него вряд ли

понятие *сущность* не включает [в себя] целиком *ипостась*, а понятие *ипостась* полностью содержит *сущность*.

Определение ипостаси

Итак, мы определяем ипостась следующим образом: она есть вещь существующая и сущностная, в которой совокупность случайных свойств обретает свое существование действительным и осуществленным образом как в едином подлежащем.

Стало быть, нами сказано, что обозначает само слово «ипостась», а также что есть вещь, обозначаемая этим словом; кроме того, мы сказали, что ипостась отличается от сущности совокупностью случайных свойств¹. Вследствие чего и говорится, что слово «ипостась» прилагается только к сущности не потому, что сущность [сама по себе] не существует, но потому, что в ней, и только в ней, одной существуют случайные свойства; в то же время самым осуществлением ипостаси обнаруживается подлинный [смысл] наименования сущности, которое указывает на просто бытие подлежащего без случайных свойств². Итак, как часто гово-

можно отождествлять с современным термином «субъект». См.: Elert W. Der Ausgang der altkirchlichen Christologie. Berlin, S. 143.

¹ Подобное отличие *ипостаси* от *сущности* (τῷ τῶν συμβεβηκότων ἁθροίσματι ἢ ὑπόστασις τῆς οὐσίας διαγινώσκειται) констатирует также и Памфилий, который замечает, что совокупность своеобразных свойств, присущих каждому [индивиду], присоединенная к общему [началу] ипостаси, и производит ипостась кого-либо (τὸ γὰρ ἁθροίσμα τῶν καθ' ἕκαστον ἰδιωμάτων τῷ κοινῷ τῆς οὐσίας προσγεγόμενων, τὴν τοῦ τινὸς ὑπόστασιν ἀπειργάσατο). См.: Diversorum postchalcedonensium auctorum collectanea I, p. 128.

² О сложности осмысления соотношений *ипостаси* и *сущности* ср. размышление Х. Урса фон Бальтазара, который, опираясь на преп. Максима, говорит об ипостаси так: «По своей сути, по меньшей мере в области тварного, это «бытие-для-себя» (καθ' ἑαυτόν) усии, то есть то, чем конкретная сущность различается от других сущностей того же рода (εἶδος). Вместе с тем оно отвечает на во-

рилось, сущность есть сама сущая вещь, а ипостась — и само это сущее, и наблюдаемые в этом сущем случайные свойства.

Определение лица

Лицо есть то, что посредством своих собственных действий и слов производит ясное обнаружение себя, устанавливая тем самым свои пределы по отношению к существам, единоприродных ему¹. Например, Архангел Михаил, когда [в споре с] диаволом выносил решение о теле Моисеевом (Иуд. 1, 9) и когда [этот] Архангел открыл божественные предсказания Даниилу (Дан. 10), тогда он обнаружил нам одно лицо, отличающееся [от лиц] прочих Ангелов. Стало быть, знание кого-нибудь, возникающее в нас посредством [его] действия, научает нас называть самого действующего «лицом», и это наименование переносится из знания чувственного в [знание] умозрительное. Ибо поскольку каждый отдельный человек, при лицезрении его, отличается от лиц

прос *кто* (в широком смысле): τὸν τινὰ τῆς οὐσίας ἐμφαίνει («проявляет субъекта (букв. кого) сущности»), это — признак я и указание на него: τοῦ τινός ἐστι δηλωτική («есть его раскрытие»). В широком смысле слова, говорим мы, поскольку ипостась — это онтологический субъект участия существа, а не сознание этого субъекта; согласно преподобному Максиму, животные, растения, даже камни обладают ипостасью. «Как действие следует возводить к действующему, так и природу — к ипостаси»: отношение типа «возведение к основе» выражает соотношение обоих». *Урс фон Бальтазар Х.* Вселенская Литургия // Альфа и Омега, № 1(19), 1999, с. 98.

¹ Ср.: «Лицо есть то, что в своих действиях и свойствах обнаруживается ясным и определенным образом, отличным от способов обнаружения единоприродных существ. Например, Гавриил, беседуя с Пресвятой Богородицей, был одним из Ангелов, но непосредственно беседовал с Ней только он один, отличаясь от единосущных с ним Ангелов присутствием в определенном месте и тем, что он беседовал». *Иоанн Дамаскин.* Дialeктика, с. 79.

прочих людей присущим [только] ему внешним видом, то вследствие этого мы назвали «лицом» то, что отличается от единосущных ему существ своими собственными действиями и свойствами¹.

Таково описание *лица*. Кажется, что в некотором отношении оно означает то же самое, что *ипостась*, и мало чем, или совсем ничем, не отличается от нее². После того как мы узнали значение слов *сущность*, *ипостась*, *природа* и *лицо*, а также познали вещи, обозначаемые этими словами, то теперь, если угодно, рассмотрим их различия по отношению друг к другу.

О различиях их друг от друга

Итак, поскольку мы прежде узнали, что сущность тождественна природе, а ипостась — лицу, то [отсюда ясно], что сказанное о сущности должно соответствовать и природе, а сказанное об ипостаси должно соответствовать и лицу. Пусть же это будет изречено словами Василия Великого: «Сущность и ипостась имеют между собою такое же различие, какое есть между общим и отдельно взятым»³. Но поскольку внешние [мудрецы] и наши богомудрые мужи иным образом различают общее и особое, то и это достойно разъяснения.

¹ Феодор Раифский, вероятно, подразумевает тот известный факт, что определенные действия и личные качества какого-либо человека находят отражение на его лице, причем особенно подчеркиваются им в этом плане именно деяния.

² Подобное отождествление (или почти отождествление) *лица* и *ипостаси* восходит к Халкидонскому вероопределению. См.: *Camelot Th. Éphèse et Chalcedoine*. Paris, 1961, p. 148.

³ Творения иже во святых отца нашего *Василия Великаго*, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, т. III. СПб., 1911, с. 289. Данное определение великого каппадокийского святителя было воспринято многими последующими церковными богословами, особенно в VI в. Так, его использует Иоанн Грамматик Кесарий-

Следует знать, что эллинские мудрецы утверждают, что сущность есть первая из всех видов и родов. И, исходя из нее, они последовательно производят следующее разделение: к сущности, говорят они, относится либо тело, либо нетелесное, к телу — либо одушевленное, либо неодушевленное, к одушевленному — либо растение, либо зоофит¹, либо животное. Растение же они называют одушевленным,

ский, который определяет сущность еще следующим образом: «Все общее, созерцаемое во многих [существах] и не претерпевающее ни увеличения, ни убавления, называется сущностью». См.: Сидоров А. И. Иоанн Грамматик Кесарийский (к характеристике византийской философии в VI в.) // Византийский Временник, т. 49, 1988, с. 91. Император Юстиниан в своем сочинении «Против трех глав» также говорит, что «иное есть природа и иное — ипостась или лицо (ἄλλο γάρ ἐστι φύσις καὶ ἄλλο ὑπόστασις ἥτοι πρόσωπον): природа обозначает то, что высказывается в общем и родовом смысле относительно всех лиц (τὸ κοινῶς καὶ γενικῶς κατὰ πάντων προσώπων κατηγορούμενον σημαίνει), а ипостась или лицо являет особое (τὸ ἰδικόν — *отдельно взятое, особенное*)». См.: *Drei dogmatischen Schriften Justinians*. Hrsg. von E. Schwartz. München, 1939, S. 52.

¹ Как бы «животное-растение» (τὸ ζώοφυτον). О нем см.: «Потом Творец, переходя по порядку далее: от растений к животным — не сразу обратился к передвигающейся (μεταβατικήν) и чувствующей природе, но постепенно и последовательно (гармонически) подошел к ней. Так, раковины (πίννας) и морскую крапиву Он устроил как своего рода чувствующие деревья, потому что, с одной стороны, укоренил их в море наподобие растений и черепками (щитками, покрышками = ὄστρακα — testis) как бы кусками дерева оградил и, как растения, установил неподвижно, а с другой стороны, вложил в них чувство осязания, общее всем животным, так чтобы с растениями они были сходны тем, что укоренены и твердо установлены, а с животными — по осязательности (и чувствительности). Действительно, Аристотель передает, что губка, хотя и прирастает к скале, однако сжимается и открывается или — лучше — расширяется (растягивается), как только чувствует, что кто-нибудь приближается (к ней). Поэтому,

поскольку оно обладает силой роста и питания. Зоофитами же они называют такие существа, которые питаются и ощущают [что-либо] при соприкосновении [с ними], но суть неподвижны; таковыми являются черепокожие, [обитающие] в воде. Животные же суть те, которые питаются, ощущают и передвигаются в пространстве. К животному же относится либо разумное, либо неразумное; а к разумному — либо смертное, либо бессмертное. Человек же есть смертное и разумное живое существо¹; он подразделяется на *некоего человека* и на отдельных людей. Еще [эллинские мудрецы] называют сущность, как наивысшую из всех родов, самым наибщим родом, то есть такой, над которой нет другого рода, могущего высказываться о ней². Челове-

все сходное древние мудрецы обыкновенно называют зоофитами (ζωόφυτα)». *Немесий, епископ Эмесский. О природе человека. М., 1996, с. 20–21.*

¹ Этим определением человека, восходящим к античной философии, довольно часто пользовались отцы Церкви. Ср., например: «Языческие философы сделали одно известное определение; на вопрос: что такое человек, они сказали: он есть животное разумное [и] смертное». Творения святого отца нашего *Иоанна Златоуста*, Архиепископа Константинопольского, т. 2, кн. 1. М., 1993, с. 133.

² Подобное определение *сущности* (γενικώτατον γένος, τοὔστιν ὑπὲρ οὗκ ἔστιν ἕτερον γένος, ὃ ταύτης κατηγορηθήσεται) восходит, скорее всего, к логике Аристотеля, ибо «сущность Аристотеля — то, под условием чего единственно возможно все, что относится ко всем остальным категориям. Если категории — наиболее общие роды или типы «сказывания» о каждой единичной вещи, то условием возможности всех таких сказываний должно быть бытие самой этой вещи, ее субстанциальное существование. И в «Физике» Аристотель говорит: «Ни одна из прочих категорий не существует в отдельности, кроме сущности: все они высказываются о подлежащем «сущность». Но именно поэтому «субстанция» — самобытное, независимое единичное бытие вещи — только *определяется* посредством категорий, но сама

ка же они называют наиобщим видом; после него нет иных видов, о которых можно было бы высказаться как о *человеке вообще*¹. Родом они называют то общее, что может быть высказано относительно различных видов; вид же

по себе, по сути, *не есть категория*». Аристотель сам разъясняет, что среди многих значений того, что говорится о сущем, «на первом плане стоит суть вещи, которая указывает на сущность»... Хотя о сущем говорится с различных точек зрения, но всегда в отношении к одному началу; в одних случаях это название применяется потому, что мы имеем перед собой сущности, в других — потому, что это состояние сущности, иногда — потому, что это путь к сущности». *Асмус В. Ф.* Античная философия. М., 1976, с. 354–355.

¹ Если сущность определяется как *наиобщий род* (γενικώτατον γένος), то *человек* (имеется в виду *человек вообще*, т. е. род человека — ὁ ἄνθρωπος κοινῶς) обозначается как *наиобщий вид* (εἰδικώτατον εἶδος). Последнюю категорию можно сравнить, вероятно, с *подчиненным родом или видом* у преп. Иоанна Дамаскина. Ибо он говорит: «Первый род, поскольку он не есть то, на что делится другой род, и не имеет предшествующего ему рода, является только родом и не бывает уже видом; этот род называется самым общим родом (γενικώτατον γένος — genus generalissimus), и, определяя его, говорим: самым общим родом будет тот, который, будучи родом, не есть в то же время вид, не имея над собою высшего рода. Что же касается членов деления этого рода, имеющих под собою другие виды, на которые они разделяются, то эти члены в отношении того, что им предшествует, т. е. того, чему они подчинены и что на них разделяется, будут видами, а в отношении того, на что они сами разделяются, т. е. низших понятий, — родами; поэтому они и называются подчиненными родами и видами». *Иоанн Дамаскин.* Диалектика, с. 56. Следует отметить, что почти полную параллель данному рассуждению Феодора Раифского представляет одно место из сочинения «Анализ Введения Порфирия» Давида Анахта: «Итак, аристотелики разделяют наивысший род следующим образом: «Сущее разделяется на тело и бестелесное; тело — на одушевленное и неодушевленное; одушевленное — на животное, зоофита и растение; животное — на

подчинен роду, то есть он имеет над собой другое высказываемое, как, например, мы бы сказали, что тело имеет над собой сущность.

Итак, что касается самой сущности, то она у этих [эллинических мудрецов] является наибо́щим родом, поскольку она есть род всех родов, но рода, к которому бы принадлежала она, нет. Наибо́щий же вид есть то, что имеет над собой все роды, а под собой — никакого рода; пример тому — человек. Ибо человек имеет над собой сущность, [о нем также говорится как об] одушевленном теле и смертном и разумном живом существе, а сам этот [вид] не выше чего-либо другого, разве только, как обычно говорится, [он выше] находящихся под ним индивидуумов¹, например Павла, Петра и Иоанна. А они называются индивидами, поскольку не могут быть делимы на множество [частей]; как, например, Петр, будучи единым, не может быть многими Петрами и созерцаться в них наподобие того, как человек, будучи единым видом, созерцается вообще во всех людях. Поэтому вполне справедливо называли мы каждого отдельного [человека] *индивидом*, потому что он не принимает такого рода деления. *Сущность* же, как уже много раз говорилось, есть

разумное и неразумное; разумное — на смертное и бессмертное; смертное — на человека и быка». И вот наивысшим родом называется сущее, ибо оно не имеет находящегося выше него рода. А видом в наибольшей мере называется человек, ниже которого нет другого вида, ибо он является самым последним [в делении]». *Давид Анахт. Сочинения. М., 1975, с. 142.*

¹ Так мы перевели фразу: τῶν ὑφ' αὐτὸ ἄτόμων. Понятие «индивид» («неделимое») из античной логики органично перешло в святоотеческую лексику. Ср.: «Следует заметить, что святые отцы названиями *ипостась*, *лицо* и *индивид* обозначали одно и то же: именно то, что, состоя из субстанции и акциденций, существует само по себе и самостоятельно, различается числом и выражает известную особь, например Петра, Павла, определенную лошадь». *Иоанн Дамаскин. Диалектика, с. 79.*

наиобщий род, то есть самый первый род, а *человек* есть наиобщий, то есть конечный, вид. Посредине же их (я имею в виду *сущность* и *человека*, то есть первый род и конечный вид) существуют виды и роды: виды того, что до них, а роды того, что после них. Что же касается *индивида*, то он, в отличие от них, есть то, что не может быть высказано относительно многого: например, *такой-то [человек]* и *каждый отдельный [человек]*. Итак, наиобщий род, то есть сущность, есть только общее, и она высказывается относительно многих, а индивид есть только особое, то есть соотносящееся с самим собой и совсем не могущее быть высказанным относительно многих¹. Средние между ними, то есть между сущностью и индивидом, являются и тем и другим, общим и особым, то есть могущим быть сказанным относительно многого и располагающимся под другими общими. От крайнего наиобщего вида вплоть до сущности как наиобщего рода все именуется «общими», потому что они все высказываются о тех, которые под ними. Индивиды же называются только особыми, поскольку, как неоднократно говорилось, они не высказываются о каких-либо других подлежащих. Вследствие этого и Василий Великий говорил, что сущность и ипостась имеют между собою такое же различие, какое

¹ Ср.: «И вот Порфирий, сказав о наивысших родах и последних видах и о находящихся между ними промежуточных звеньях, не упускает из виду также индивидуальные вещи, определяя это следующим образом: «Индивидом является то, что состоит из специальных свойств, собрание которых никогда не может оказаться тем же самым у других вещей». Таково определение индивида. И в качестве примера я приведу Сократа, ибо он, будучи индивидом, состоит из специальных свойств — из плешивости, пузатости, даровитости и из того, что он сын Софрониска. Собрание этих свойств никогда вместе не может оказаться [тем же самым] у других людей, ибо если кто-либо другой плешив, то не пузат, а если пузат, то не даровит, а если даровит, то не может быть сыном Софрониска». *Давид Анахт. Указ. соч., с. 151.*

есть между общим и отдельно взятым, так как общее соотносится со многими, а особое — с чем-то одним. Таково разделение, согласно внешним [философам].

Наши же учителя, будучи служителями сокращенного Евангелия¹, оставив эту многословную софистику, создали нечто удобопонятное и легко воспринимаемое многими. Ибо высказываемое о связи и близости индивидов, которое внешние [философы] называют *наибощим видом*, божественные отцы [наши] определили как *сущность* или *природу*, а *индивид* они называли *ипостасью* или *лицом*. И [отцы] сделали это, будучи не только служителями ясности и в определенном отношении краткости, но и считая нелепым, если бы из одной сущности произошли все сущие, имеющие немалое отличие друг от друга и в самом бытии². По-

¹ Данное выражение (τοῦ συντετημένου εὐαγγελίου) восходит, хотя и не буквально, к Священному Писанию (Ис. 10, 23; 28, 22 и Рим. 9, 28 — но не в русском переводе, не передающем текст «Септуагинты»). Затем оно органично вошло в святоотеческую письменность. Так, св. Григорий Богослов называет Апостола Павла «проповедником и вводителем слова сокращенна (Рим. 9, 28)». Святитель *Григорий Богослов*, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений, т. 1, с. 385. А св. Григорий Нисский говорит: «Много разных путеуказаний закона к добродетели, много заповедей премудрости, клонящихся к одной и той же цели, но сокращенное Евангельское слово все совершенство жизни добродетельной сводит в нечто удобоисчисляемое и немногосложное, по слову Господа, так изрекшего: *в сию обою заповедю весь закон и пророцы висят* (Мф. 22, 40)». Святитель *Григорий Нисский*. Точное изъяснение Песни песней Соломона. М., 1999, с. 426. Наконец, и Дионисий Ареопагит замечает: «Божественный Варфоломей говорит ведь, что и велико богословие, и мало, и Евангелие и пространно и велико, но при этом и кратко». *Дионисий Ареопагит*. О Божественных именах. О мистическом богословии, с. 345.

² Данное высказывание Феодора Раифского (ἄτοπὸν πὼς λογισάμενοι εἰ ὥσπερ ἀπὸ μιᾶς οὐσίας τῶν ὅλων ποιήσαντο τὴν

этому отцы [наши] назвали *видами* те сущности и природы, которые близки к индивидам, как, например, человека и Ангела. Ибо [эти виды] высказывают нечто общее о каждом отдельном человеке и о каждом отдельном Ангеле. Сами же индивиды [названы] *ипостасями* и *лицами*, ибо они не подразделяются на другие подлежащие.

Следовательно, описывающие сущность должны говорить так: сущность есть то, что высказывается относительно многих и различных [вещей] в [их] *чтойности*¹. Или же таким образом: сущность есть высказываемое относительно

προσαγωγὴν τῶν ὄντων οὐ μικρὰν διαφορὰν ἔχόντων καὶ κατὰ τὸ τὸ εἶναι πρὸς ἄλληλα), скорее всего, направлено против всякой возможной теории «первоматерии» в любых ее разновидностях. Что же касается *различия сущих соответственно (по) самому бытию*, то здесь, вероятно, имеется в виду иерархия тварного мира, установленная Самим Творцом. Учение о подобной иерархии или «чине» тварного мира, имеющей исток в Промысле Божиим, разработано было наиболее полно в святоотеческом богословии Дионисием Ареопагитом. См.: Hieromonk Alexander (Golitzin). ET INTROIBO AD ALTARE DEI. The Mystagogy of Dionisius Areopagita, with Special Reference to its Predecessor in the Eastern Christian Tradition. YESSALONIKH, 1994, p. 119–165.

¹ Так мы осмелились перевести, опираясь на А. Ф. Лосева, выражение ἐν τῷ τί ἐστι («в том, что есть»), которое почти полностью совпадает с аналогичным выражением Аристотеля («то, что стало быть»). Согласно А. Ф. Лосеву, «вещь каким-то образом возникла и как-то существовала и развивалась, и развивалась она не вообще, но так, чтобы, взглянув на нее, мы сразу определили бы ее теперешнюю сущность или суть, ее «бытие». Ясно, таким образом, что τὸ τί ἐν εἶναι у Аристотеля обозначает не что иное, как именно существенный результат развития, как переход от внутреннего и скрытого состояния вещи к ее внешнему и непосредственно воспринимаемому виду, впервые дающему возможность ответить на вопрос, чем же была данная вещь, как развились все ее внутренние возможности и чем она теперь стала быть в своем существенном содержании». Лосев А. Ф. История античной эстетики. Аристотель и поздняя классика. М., 1975, с. 95.

подлежащих ипостасей, а также одинаково и равночестно созерцаемое в них всех. Итак, пусть сущностью будет [называться] человек, не такой-то [конкретный] человек, но просто и безотносительно человек вообще, [а наряду с ним пусть] многие и различные по числу отдельные люди: Иаков, Кифа, Иоанн и другие. Относительно них *человек* есть сущность, высказываемая вообще [о всех людях]; эта сущность целиком и неделимо присутствует в каждом [человеке], сообщая людям свое наименование и суть. Ибо и Павел есть человек и называется человеком, а также — Петр и Иоанн, поскольку содержащийся в них *человек* обладает целостной сущностью человека. И все трое в то же время с полным основанием называются одним человеком, так как они [ничем] не отличаются друг от друга по самой этой человеческой сущности. Тем не менее они суть трое по числу, хотя сущность человека наблюдается в этих троих людях как нечто единичное¹. Итак, в отношении к общей сущности человека они ничем не отличаются друг от друга, отличаясь только числом, поскольку во всем этом множестве подлежащих [имеется в наличии] единая сущность и природа человека.

Вот что показывает приведенное первое описание сущности или природы. Об этом свидетельствует и Богодухновенное Писание, иногда высказываясь о ней [как бы] *соединительно* вследствие общности по сущности, иногда же — [как бы] *разделительно* вследствие инаковости по числу². «Человек яко трава дние его» (Пс. 102, 15) — это

¹ Так в данном случае представляется лучше перевести наречие *μοναδικῶς*, которое может иметь смысл: «как нечто единое». Мысль Феодора Раифского состоит, скорее всего, в том, чтобы подчеркнуть и *единство*, и *единичность* сущности в каждом отдельном индивидуе.

² Феодор Раифский здесь противопоставляет два наречия (*ἐνιαίως* и *μεμερίσμένως*), которые оттеняют оба главных аспекта сущности.

[говорится] *соединительно*; «всяк человек ложь» (Пс. 115, 2) — это высказывается *разделительно*. Ибо всякое собирательное понятие является обозначением множества. А какого-либо отдельного человека Писание называет с помощью определительного местоимения «некий». Например, «человек некий бяще во стране Авситидийской» (Иов. 1, 1) и «некий человек с горы Ефремовой» (2 Цар. 20, 21)¹. А для сущностного обозначения человека во множественном числе, которое [встречается] в Писании, как, например, «Вас, о человецы, молю» (Притч. 8, 4), имеется много причин и оснований. Первая и наиболее доступная из них та, что, снисходя к укоренившемуся среди большинства [людей] обычаю, [Писание] использует это наименование во множественном числе, хотя оно знает об употреблении его во многих других [подобных] случаях в единственном числе. Затем потому, что человеческая природа восприняла в себя совсем не случайное различие, разделяясь на мужской и женский пол, разница между которыми и по душевному складу, и по телесному устройству значительна и очевидна. Кроме того, Григорий Богослов, [называя еще одну причину], изрекает: «Мы не только сложны, но и противоположны как друг другу, так и самим себе; не говоря уже о целой жизни, даже и одного дня не бываем совершенно теми же, но непрестанно течем и переменяемся и по телу, и по душе. А не знаю, едва ли не таковы же Ангелы и всякое, кроме Троицы, горнее естество, хотя они просты и, по близости своей к верховному Благу, крепко утверждены в добре»². Поэтому Божественное Писание говорит во множественном числе не только о людях, но и об Ангелах.

¹ В церковнославянском переводе: «яко муж с горы Ефремли»; смысл, который оттеняет Феодор Раифский, в нем пропадает.

² Святитель *Григорий Богослов*, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений, т. 1, с. 452.

Например, оно гласит: «Благословите Его вси Ангелы Его» (Пс. 102, 20)¹, что во всякой природе и сущности после Троицы единство созерцается только мысленно, тогда как многие их различия друг от друга и по отношению к самим себе присущи им в действительности и [подлинной] осуществленности. Поэтому такое единичное обозначение Божественное Писание благочестиво и осторожно сберегло для сверхъестественного Божества и подлинно единичной Троицы². Вот все, что можно сказать относительно обозначения в Писании во множественном числе Ангелов, людей и остальных естеств, помимо сверхъестественного и сверхсущественного Божества.

Второе описание сущности является [полностью] очевидным, потому что [совершенно] ясно, что оно желает утверждать. Ибо это описание гласит: сущность есть то, что высказывается о подлежащих ипостасях. Ведь ипостась есть *такой-то* и *такой-то*, [то есть это понятие обозначает] лица, определяемые своими собственными именами и делами, о которых сущность или природа, как было выше сказано, сообщает в общем и в отдельности. Ипостась и лицо есть сущность, но сущность определенная, частичная и неделимая, которая не высказывается о подлежащем и не существует в подлежащем. Таким образом ясно, что стремится показать данное описание ипостаси. Ибо оно называет ипостась некой [определенной] сущностью, чтобы сделать очевидной для нашего восприятия определенность и познаваемость ее. [Ипостась есть сущность] частичная, по-

¹ В цитате у Феодора Раифского вместо *Господа* стоит *Его*.

² Данное выражение Феодора Раифского (ὅντως μοναδικῇ τριάδι) можно сравнить с одним высказыванием св. Софрония Иерусалимского: «Мы веруем в Троицу в Единице и прославляем Единицу в Троице: в Троицу, потому что три ипостаси, а в единицу по единичности Божества». Деяния Вселенских Соборов, т. IV, с. 143.

тому что она не является [сущностью] общей, но есть видо-
вая и представляет только одного *такого-то*. [Она не есть]
индивид и не [высказывается] о подлежащем, потому что
не разделяется, подобно общей сущности, на *такого-то* и
*такого-то*¹. Не высказывается она и о каких-либо других
подлежащих, подобно тому как высказывается о подлежа-
щих ипостасях общая сущность. И [это] описание², говоря
о различии *ипостаси* в отношении к *сущности*, говорит и
о подобии их, чтобы ты не считал [понятие *ипостась*] со-
вершенно чуждым [понятию] *сущность*. Оно означает —
не быть в некоем подлежащем, то есть не [быть] случайным
свойством, но быть и называться чем-то осуществляющим-
ся³ наподобие сущности, [то есть быть] ипостасью, обладаю-

¹ В сочинении «О Троице», приписываемом св. Кириллу Александрийскому, но вряд ли принадлежащем ему, общим поня-
тиям «сущность», «природа» и «вид» (μορφή) противопоставля-
ются конкретные «индивиды» (ἄτομα), «ипостаси» и «лица»;
причем, как здесь говорится, *индивидами* (неделимыми) они на-
зываются потому, что ничто в них не принимает никакого деления
или раздробления (διὰ τὸ μηδὲν αὐτῶν τομὴν ἢ διαίρεσιν ὑποδέχεται).
См.: PG 77, 1149.

² Термин ὁ ὑπογραμμὸς (букв. «пример, образец») в конкрет-
ном случае, как нам представляется, употребляется в качестве си-
нонима термину ἡ ὑπογραφή («описание, определение»).

³ Так, как нам представляется, можно перевести данное вы-
сказывание (οὐσιωμένοντι λέγεσθαι τε καὶ εἶναι). В несколько по-
добном смысле причастие от глагола οὐσιόω («давать сущность,
даровать существование или бытие») употребляет Дионисий Арео-
пагит в своем четвертом послании, где он говорит о Господе: «И
всегда пресущественный (ὑπερούσιος), Он пребывает ничуть не
менее преисполненным пресущественностью и не заботится о ее
избытке, и, поистине войдя в *человеческую* сущность, сверх этой
сущности осуществленный (ὑπὲρ οὐσίαν οὐσιώθη) и превыше че-
ловека, Он действует как человек». *Дионисий Ареопагит. О цер-
ковной иерархии. Послания. Вступительная статья, подготовка гре-
ческих текстов и их русский перевод Г. М. Прохорова. СПб., 2001,*
с. 194–197.

щей, вместе с особенным именем и существом, еще [именем и существом] общим. Например, Петр есть ипостась, но он есть также и некая *конкретная сущность*, ибо является *таким-то человеком*, то есть определенным человеком, а не человеком просто. Стало быть, ипостась есть и сущность, но сущность конкретная.

Следует заметить, что [это] определение не имеет обратной силы. Ибо, если ипостась есть сущность, это не означает, что и сущность есть [обязательно] ипостась. Ведь поскольку Петр [есть] человек, это не значит, что и человек [есть] Петр, хотя [понятие *человек*] и включает в себя определение Петра. Стало быть, рассуждение не имеет обратной силы, то есть [положение], что Петр — человек, не влечет за собой [положения], что человек — Петр; [соответственно и утверждение], что ипостась — сущность, [не означает утверждения], что сущность — ипостась. И поскольку нечто высказывается о сущности как о сущности, но не общей, то это высказывается и об ипостаси; однако высказывание об ипостаси как об ипостаси не означает высказывания о сущности. Поэтому ипостась будет обладать именем сущности вместе с действительным содержанием [понятия сущности]¹, но сущность не воспримет ничего из того, что принадлежит ипостаси как ипостаси. [Как было сказано], согласно Василию Великому, сущность и ипостась имеют между собою такое же различие, какое есть между общим и отдельным, потому что сущность высказывается о подлежащих ипостасях, а ипостась не высказывается о чем-либо. Ведь всегда в грамматическом контексте² [слова] более видовые

¹ Так мы позволили себе перевести высказывание: μετὰ τῶν πραγμάτων (букв. «вместе с вещами»).

² Такой, вероятно, смысл имеет данное выражение (ἐν ταῖς κατὰ συμπλοκὴν ἀποφάνσεσιν). Далее следует понятие τὰ εἰδικώτερα, которое мы перевели достаточно неуклюже, как «более видовые [слова]», но более подходящего выражения на русском языке мы

предстают сопряженными с артиклями, а [слова] более родовые — без этих артиклей. Например, [это делается очевидным в таком предложении]: Петр [есть] человек, человек [есть] живое существо, а живое существо [есть] чувственная и одушевленная сущность. Таким образом, [каждое] предшествующее утверждение в [этом] грамматическом контексте подтверждает истинность восхождения от менее общего к более общему.

Следует еще заметить, что с отрицанием сущности совершенно отрицается и ипостась, ибо не будет Петра или Павла без предположения существования просто человека. Однако отрицание ипостаси не означает отрицания сущности, ведь если не существует Петр, то [это не означает, что] не существует и [просто] человек. С другой стороны, при представлении об ипостаси представляется и сущность, ибо стоит помыслить Петра, как приходит на ум и сущность его, потому что он есть человек. Однако при представлении сущности совсем не представляются все ипостаси, о которых она высказывается, ибо существование просто человека не влечет бытие Петра, поскольку человек созерцается полностью и в Павле, и в Иоанне.

Далее следует заметить, что ипостась первая по [своей] плотности¹ постигается нашим ведением, а сущность уже

не нашли (так же как для τὰ γενικώτερα — «[слова] более родовые»).

¹ Так мы понимаем в конкретном случае наречие παχυμερῶς («густо, плотно, телесно»). Вероятно, мысль Феодора Раифского состоит в том, что понятие *ипостась* почти всегда (за исключением, естественно, божественных Ипостасей) связана с неким телесным обликом и формой. Правда, указанное наречие может по смыслу соотноситься в конкретном случае и с нашим ведением (τῇ ἡμετέρᾳ γνώσει), которое после грехопадения как бы «одебелилось», стало обремененным смертной плотью и потеряло свою утонченность.

за ипостасью сообщает нам знание самой себя, и посредством ипостаси нами выносится суждение о сущности. Ведь в первую очередь мы познаем Петра, то есть [познаем], что он *есть*, а затем судим о том, *что* он есть, а именно: смертное и разумное живое существо.

Также необходимо отметить следующее: сущность принимает то, что существенным образом в ней созерцается, не по отдельности, но только вместе и неделимо. Ибо человек не может быть иногда разумным, а иногда смертным; он не может то быть воспринимающим знание, то не быть таковым, — но человек обладает всеми сразу этими страдательными и деятельными силами, существенным образом присущими ему. Наоборот, ипостась являет [свойства], характеризующие ее, не сразу, но по частям. Ибо Павел то был гонителем [христиан], то проповедником [Слова Божия]; то он одобрял убийство Стефана (Деян. 7, 58), то, стоя на лестнице (Деян. 21, 40), возвещал иудеям силу Христа; то он терял зрение, когда его осиял свет с неба (Деян. 9, 3, 8), то вновь прозревал благодаря Анании (Деян. 9, 18). Кроме того, сущность от начала до конца сохраняет свойства свои без умаления или отделения их. Наоборот, ипостась и умаляет, и умножает, и отделяет [их] либо до возникновения, либо после него. Умножает, если мы предположим, что некто есть и грамматик, и ритор, и врач, и философ. Предположим еще, что этот [человек] есть также и царь, и воинственный, и владыка многих народов. Таким был, как рассказывают, Александр Македонский. Умаляет, когда мы предположим, что некто есть [человек] неискусный, бездеятельный, совершенно ничем не примечательный и на которого никакое занятие не наложило своего отпечатка. [Наконец, ипостась] делает отделимыми [некоторые свойства еще] до [их] возникновения: например, [такими свойствами являются] плешивость, одноглазость и тому по-

добное¹; после же возникновения [могут быть отдельными такие свойства, как способность] ходить, сидеть, вставать, а также [различные] периоды телесного возрастания: детство, юность и тому подобное².

Еще примечательно, что сущность можно представлять только посредством определения. Если ты спросишь меня, что есть сущность человека, то я сразу дам такое определение: *человек есть смертное и разумное живое существо*,

¹ Вероятно, мысль Феодора состоит в том, что таким специфичным особенностям, как плешивость и т. п., не обязательно возникать, чтобы стать *отделимыми* (χωρίστá), т. е. не принадлежащими той или иной личности.

² Об этих периодах (μεθελικιώσεις) см. рассуждение св. Василия Великого: «Поелику состав видимых вещей сложен, а все сложное обыкновенно разрушается, то и мы, живущие в мире как части мира, по необходимости участвуем в естестве целого. Посему мы-человеки многократно умираем даже прежде, нежели смерть разлучит душу с телом. И да не покажется тебе странным сказанное; напротив того, вникни в самую действительность. В продолжение трех седмин лет человек обыкновенно испытывает три перемены и превратности в возрасте и в образе жизни, и по истечении каждой седмины особый предел заключает собою прошедшее и ясно обозначает изменение. В первой седмице детский возраст оканчивается выпадением зубов, возраст отрока, способного к учению, продолжается до юношества; юноша по совершении двадцать первого года, как скоро щеки его начнут покрываться первым пухом, исчезает неприметно, из юноши изменяясь в мужа. Посему, когда видишь мужа, в котором постепенное с годами возрастание прекратилось, рассудок уже утвердился и не осталось следа юности, тогда не заключишь ли, что прошедшее в нем умерло? И опять старец, преобразившийся и в наружном виде, и в душевных расположениях, явно становится не таким, каким был прежде». Творения иже во святых отца нашего *Василия Великаго*, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, ч. I. М., 1991, с. 344–345.

могущее отчасти вмещать противоположности¹. И посредством этого определения ты вполне представишь себе сущность человека. Ипостась же невозможно представить посредством определения, но [она постигается] только посредством описания. И если ты желаешь представить себе какого-то определенного человека, например Иоанна Предтечу, то мне необходимо описать его тебе следующим образом: Иоанн, сын Захарии и Елисаветы, воспитанный в пустыне (Лк. 1, 80), белокожий, черноволосый, ростом в три локтя, облаченный в верблюжью власяницу, препоясанный по чреслам своим кожаным поясом, питающийся акридами и диким медом (Мф. 3, 4), крестивший Владыку в Иордане (Мф. 3, 13), посаженный в темницу за Иродиаду и обезглавленный царем Иродом (Мф. 14, 3–11; Мк. 6, 14–29). Все это то, что характеризует ипостась, а поэтому ипостась [только] описывается.

¹ Здесь Феодор приводит один из вариантов широко известного определения человека. См. выше примеч. 83. Ср. также у Немесия, который «дает следующее *определение* «человека»: человек есть «*животное разумное (словесное), смертное, обладающее способностью мышления и познания*». Поясняя это определение, наш философ последовательно раскрывает смысл и значение каждого отдельного термина: человек определяется как «*животное*», потому что «он есть существо одушевленное, чувствующее»; далее к определению прибавлено «*разумное*», чтобы «отделить человека от неразумных тварей», — «*смертное*», чтобы «отличить его от существ разумных и бессмертных», и, наконец, «обладающее *способностью мышления (рассудка) и познания*», — потому что чрез учение мы приобретаем знание наук и искусств, имея (от природы) лишь силу (δύναμιν, потенцию)» этого знания. Приведенное определение человека (ζῷον λογικόν, θνητόν, νοῦ καὶ ἐπιστήμης δέκτικόν), заимствованное Немезием, вероятно, у стоиков, оказывается настолько типичным в патристической антропологии, что встречается у многих христианских писателей, как современных Немезию, так и последующих». Владимирский Ф. С. Антро-

Еще следует отметить, что сущность по отношению к [другой] сущности совсем не обладает тождеством, но только инаковостью; ипостась же по отношению к ипостаси обладает и тождеством, и инаковостью¹.

Далее примечательно также, что сущность сочетается с сущностью; ипостась же не сочетается, но только сопологается с [другой] ипостасью.

Еще необходимо видеть, что сущность, сочетаемая с сущностью, производит ипостась; ипостась же, сопологаемая с ипостасью, не производит ни сущности, ни ипостаси, но некое собирательное образование², как то: народ, хор, толпу, массу, войско и тому подобное. Именно в соответствии с этим образом [понимания] и говорится в Божественном Писании об «ипостаси» или «стане иноплеменников» (2 Цар. 23, 14)³. Такое словоупотребление произошло

пология и космология Немезия, еп. Емесского, в их отношении к древней философии и патристической литературе. Сергиев Посад, 1913, с. 76.

¹ Употребление категорий *тождества* и *инаковости* (у Феодора Райфского: *ταὐτότητα καὶ ἑτερότητα*) в несколько ином контексте можно наблюдать и у преп. Максима Исповедника, который говорит, что *высшее единение* (*ἡ ἄκρα ἑνωσις*) иногда обладает и тождеством, и инаковостью. Так, например, Святая Троица имеет тождество сущности и инаковость Лиц; в человеке же, наоборот, наблюдается тождество лица и инаковость сущностей, — то же самое можно сказать и относительно Владыки Христа (*τοῦ Δεσπότης Χριστοῦ*). См.: PG 91, 145.

² Так мы переводим выражение: *περίληπτικόν τι σύστημα*.

³ Так в церковнославянском переводе передается выражение: *τὸ ὑπόστημα τῶν ἁλλοφύλων* («стан иноплеменнический»). Но Феодор Райфский сопологает данное выражение с понятием *ипостась* (*ἡ ὑπόστασις καὶ τὸ ὑπόστημα τῶν ἁλλοφύλων* — *ипостась* здесь, наверное, можно понимать и в смысле *гуща*), понимая оба понятия в смысле *толпы, массы*. В следующем предложении по-

вследствие замены приставки, ибо вместо «с» было поставлено «под», отсюда «гуща», «масса», то есть «сборище», «образование».

Далее следует сказать, что сочетаемые на самом деле и в действительности природы разделяются только в мысли, а сопологаемые ипостаси наоборот: они соединяются только в мысли, а отделяются друг от друга в действительности¹.

Еще примечательно, что сущность обладает неизменностью самого своего наименования, пребывает ли она в са-

добный «филологический изыск» еще более утончается: названные понятия отождествляются терминами *σύστασις* («сборище, толпа») и *σύστημα* («образование, организация, отряд»). Предполагается еще, что изменение приставок не влияет на основной смысл этих понятий (*ἀντὶ γὰρ συν ἢ ὑπο τίθεται, οἷον ὑπόστασις, ὑπόστημα, τοὔτεστι σύστασις, σύστημα*).

¹ Данный тезис Феодора Раифского, особенно его первая часть (*αἱ ἔργα καὶ πράγματα συντιθέμενα φύσεις ἐπινοία διαιροῦνται καὶ μόνη*), имеет христологический подтекст: монофизиты севрианского толка также признавали только мысленное различие природ Господа, считая их соединение реальным *слиянием*. Так, преп. Максим бросает в этом упрек Северу, говоря, что тот признает различие природ [Христа] после соединения как бы «пустым» или «легковесным» (букв. «простым»), лишь «мысленно» постигая их бытие (*ψιλὴν τὴν διαφορὰν πρεσβεύων μετὰ τὴν ἔνωσιν, κατὰ μὲν τὴν ἐπίνοιαν εἶναι φρονεῖ τῶν διαφερόντων τὴν ὑπαρξιν; κατὰ δὲ τὴν ἐνέργειαν τὴν αὐτῶν ἐπιδιατίθεται σύγχυσιν*). См.: PG 91, 41. Таким образом, само бытие и существование этих различающихся природ, согласно преп. Максиму, ставилось под сомнение, поскольку они сливались друг с другом, теряя свои специфичные свойства. Православные богословы, *внешне* сближаясь с монофизитами в признании мысленного различия природ, насколько не сомневались в их действительном существовании. Так, Памфилий замечает, что мы веруем в действительное существование естеств [Господа] (*τὰς μὲν φύσεις τῇ ἐνεργείᾳ εἶναι πιστεύομεν*), созерцая их мысленное различие (*τὴν δὲ τούτων διαίρεσιν τῇ ἐπινοίᾳ θεωροῦμεν*), но не догматствуя об их реаль-

мой себе или сопоставляется с другой, инородной [сущностью]. Ипостась же, когда она сопоставляется с другой, однородной [ипостасью], называется ипостасью, а не сущностью; когда же сопоставляется с ипостасью [инородной], тогда называется сущностью, а не ипостасью, а когда она рассматривается сама по себе, то называется обоими [именами]: и сущностью, и ипостасью.

Далее следует отметить, что сущность никогда не отличается от самой себя; ипостась же обладает многими различиями в отношении самой себя.

Вот что можно сказать относительно сущности и ипостаси, то есть лица и природы.

О различии

Различие есть нечто, благодаря чему различаются [вещи], о которых оно высказывается. Например, я говорю: человек есть животное, и лошадь также есть животное, но одно — животное разумное, а другое — неразумное. Стало быть, в силу того, что оба они (я имею в виду человека и лошадь) суть животные, они не отличаются друг от друга, но, поскольку одно — животное разумное, а другое — неразумное, они не являются тем же самым. Следовательно, сама эта разумность и именуется различием, так как она различает человека от лошади. Само же различие бывает либо существенным, в соответствии с которым природа отличается от природы, либо ипостасным. Последнее в свою очередь двойственно: либо это различие, согласно которому одна ипостась отличается от другой, единосущной ей; либо это различие, в соответствии с которым одна

ном рассечении или разделении (μὴ πραγματικὴν τούτων τομὴν ἢ διαίρεσιν δογματίζοντες). См.: *Diversorum postchalcedonensium auctorum collectanea* I, p. 191. Последний тезис Памфилия явно направлен против несториан.

ипостась отличается от самой себя. Различие сущностей называется различием в собственнейшем смысле слова¹; о различии же ипостасей [говорится] как в общем смысле, так и в смысле частном. Различие в собственнейшем смысле слова отделяет сущность от сущности, в результате чего возникает иное и иное. Например, в человеке душу от тела отделяет невещественность и бессмертность. Ибо если тело материально и смертно, то душа не является таковой, хотя она вместе с телом составляет единое живое существо, то есть человека. Однако это различие делает душу и тело не *разными*, но обнаруживает их сущими по природе только как *иное* и *иное*². Различия же в общем смысле и в смысле частном отделяют ипостась от ипостаси, в результате чего возникают не *иное* и *иное*, но *иные*, как это [можно сказать] в отношении Петра и Павла. Ибо они, поскольку оба суть люди, едины друг с другом, но поскольку один стар, а другой нет, поскольку один лыс или курнос, то [благодаря этому] он становится *иным* по сравнению с другим. Однако, согласно этим различиям, Петр и Павел не есть [не-что] *иное* и *иное*. Различие же в общем смысле [касается] всех [индивидов], сопричастствующих одной и той же сущности. [В качестве примера можно привести то], что [не все люди] одновременно проходят [отдельные] возрасты, [не все они одновременно] ходят, встают, садятся, болеют, бывают здоровыми, учат или учатся; но каждый в свое

¹ Так, как представляется, можно перевести слово ἰδιαίτητα.

² Феодор Раифский отличает «разные» (ἄλλοιᾱ), подразумеваемая под этим, скорее всего, *разные индивиды*, от «иного и иного» (ἄλλο καὶ ἄλλο). Вторая дистинкция часто употреблялась в христологии. Так, Леонтий Иерусалимский подчеркивал, что Иисус Христос в двух Своих природах есть не «иной и иной» (ἄλλος καὶ ἄλλος), но «иное и иное» (ἄλλο καὶ ἄλλο). См.: Basdekis A. Die Christologie des Leontius von Jerusalem. Seine Logoslehre. Münster, 1974, p. 63.

время. Согласно этим различиям, [индивиды] также не есть [нечто] *иное* и *иное*. [Следует еще отметить, что] каждый [человек] изменяется и в отношении самого себя, становясь или переставая быть в одно время таким, а в другое время — иным. Различиями в частном смысле называются такие различия, которые не обязательно присущи всем [индивидам] одной природы, но они бывают присущи лишь многим или некоторым, как, например: курносость, плеши-вость, пузатость, темнокожесть, рыжеватость и тому подобное. Таким образом, существенные различия, как было показано, суть видообразующие; они отделяют *иное* от *иного* и называются различиями в собственнейшем смысле слова. Различия же ипостасные и созидающие множество [индивидов] отделяют *иного* от *иного* и изменяют каждого по отношению к самому себе; называются же они различиями в общем и частном смысле слова¹.

¹ Данные рассуждения Феодора Раифского находят отклик у св. Иоанна Дамаскина: «Разность... употребляется в трех смыслах: общем, собственном и исключительном (*ἰδιαιτάτα*). В самом деле, нельзя найти двух предметов, которые в каком-либо отношении не отличались бы друг от друга. Так, вид от вида отличается одним, ипостась от ипостаси того же вида и субстанции — другим, и ипостась от себя самой — третьим. Например, вид человека и вид лошади различаются между собой разумностью и неразумностью; поэтому разумность и неразумность носят название существенной разности. Подобным же образом все, чем различается вид от вида, называется естественной, существенной, образующей (*συστατική*), видовой (*εἰδοποιός*) разностью, или качеством, [а также естественным свойством, которое неизменно присуще всему виду], которое у философов называется разностью в собственнейшем смысле слова (*ἰδιαιτάτα*), так как она сроднее природе предмета и является ее выразительницей. Далее, человек отличается от человека, лошадь от лошади, собака от собаки, [т. е. индивид от индивида, принадлежащего к одному с ним виду]:

Еще должно сказать, что из различий одни суть различия сами по себе, а другие — различия случайные. Первые являются отделимыми и называются общими; к ним относятся, например, сидение, стояние и произведение каких-либо изменений как в отношении себя, так и в отношении другого. Вторые же являются неотделимыми и случайными, и называются они [еще] особыми; к ним относятся, например, золотистый цвет [кожи], красивые глаза и тому подобные; они производят изменение не в отношении самого себя, но только в отношении другого. Третьи же являются неотделимыми и суть сами по себе; называются они [различиями] в собственнейшем смысле слова; к ним относятся, [например], разумность и способность к ощущению, которые делают определенный вид иным по отношению к другому. Особые различия занимают среднее место между [различиями] общими и [различиями] в собственнейшем смысле слова. Ибо общие [различия] суть отделимые и случайные, [различия] в собственнейшем смысле — неотделимые и сами по себе, а особые [различия], с одной стороны, случайны как общие, а с другой — неотделимы как [различия] в собственнейшем смысле слова. Случайные различия, как отделимые, так и неотделимые, воспринимают усиление и ослабление. Ибо, например, такой-то человек болеет [более другого] или, [наоборот, бывает] более здоров; [также такой-то человек] бывает более курнос или является более рыжим, [чем другой]. Различия же особые никоим образом не ослабляются и не усиливаются. Так, какой-либо человек не является более живым [су-

так, один высокого роста, другой мал; один стар, другой юн; [у одного нос плоский, у другого горбатый]; один умен, другой глуп. Все эти признаки называются несущественными свойствами и принадлежат к акциденциям. *Иоанн Дамаскин. Диалектика*, с. 62.

ществом] или более смертным, [чем другой], но [все люди] суть одинаковы и равны [в этом отношении]. Вот то, что можно сказать о различии.

Об особом

Особым называется существующее в ком-либо, но не составляющее при этом сущность его и не включаемое в смысл его природы¹ (ибо тогда бы говорилось, что своеобразное свойство и особое есть то же самое). Например, я называю особенностью человека прямохождение, а также то, что он один из [всех] животных, имеющих уши, обладает неподвижным ухом. Эти [свойства] хотя и называются особенностями человека, но не включаются в смысл его сущности. Ибо вот, определяя, что есть человек, а именно: смертное и разумное живое существо, я представил полностью, каков он есть, не имея нужды говорить, что он — прямоходящий и обладает неподвижными ушами. И пусть об этих [свойствах] говорится как о [свойствах] особых в подлинном смысле слова, поскольку, присоединяемые к определению, они не являются лишними, а не присоединяемые не являются нужными.

Особое делится на четыре вида. Ведь есть особое, которым обладает природа, но оно не врожденно всем [индивидуумам], относящимся к этой природе, как, например, искусство врачевания и зодчества. Природа человека содержит эти способности в себе, но не все люди осуществляют

¹ Данное выражение (τὸν τῆς φύσεως αὐτοῦ λόγον), возможно, предполагает учение о том, что все тварные вещи и существа обладают своим «смыслом» («логосом», «принципом бытия»), а все «смыслы» тварей объединяются в верховном «Смысле» («Логосе»), т. е. в Боге Слове. Данное учение в достаточно развитой форме представлено у преп. Максима Исповедника. См.: *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996, с. 64–68.

их. Во-вторых, есть особое, которое свойственно и природе, и индивидуумам, относящимся к ней, но это особое присутствует не всегда, но в надлежащее время, как, например, наступление старческого возраста. Ибо это присуще как [всей человеческой] природе, так и всем людям, но только в определенное время, а не всегда. В-третьих, есть особое [свойство], которым равным образом и всегда обладают и природа, и все [входящие в нее индивидуумы], но оно является [особенностью] не только их, но и других [особей]. Пример тому — двуногость: она свойственна и природе [отдельного] человека, и всем людям, причем [всегда], а не в определенное время; однако равным образом [данная особенность] присуща и многим, хотя и не всем, птицам. Четвертый вид особого, [существующий] наряду с указанными [видами], присущ всегда и природе, и всем индивидам, [принадлежащим данной природе], но не присущ другому [естеству. К таким особым свойствам относятся], например, способность смеяться и прямо держать тело; они называются особыми [свойствами] в подлинном смысле слова. Потому что они — взаимобратимы¹, ибо если кто-нибудь является человеком, то он обладает [несомненно] и способностью смеяться; и наоборот, обладающий способностью смеяться есть человек.

О случайном свойстве

Случайным свойством мы называем все, что не является сущностным, но обретает [свое] бытие в подлежащей сущности и воспринимает само существование или несуществование в чем-либо [ином]². Случайное свойство бы-

¹ Так мы переводим глагол ἀντιστρέφουσιν.

² Ср.: «Ибо что есть случайный признак? Это — тот признак, который появляется и пропадает без уничтожения своего обладателя [субстрата]». Давид Анахт. Указ. соч., с. 183.

вае^т отделимым и неотделимым; пример первого — сон и бодрствование, а пример второго — золотистый цвет кожи и голубоглазость. Случайное свойство обозначает многие действия и претерпевания сущностей: действия, например хождение и речь, а претерпевания — болезнь и курносость.

О принадлежности, лишении и расположении

Принадлежность есть действие и [некая] целостность, соответствующие природе каждого, как, например, целомудрие, мужество, благоразумие и справедливость в душе, а также совершенство, соразмерность и здоровье членов в теле. А беспорядочность, недостаток [всего] этого и разрушение целого называется лишением. Следует отметить, [что есть] три [вида] лишения: временное, пространственное и лишение по природе¹. О временном лишении мы говорим тогда, когда в надлежащее время кто-то лишен чего-то, необходимого ему. Однако мы не говорим, что ребенок лишен зубов до времени вырастания их. О пространственном [лишении] мы говорим тогда, когда кто-либо вопреки природе не имеет чего-нибудь [должного] в определенном месте. Впрочем, мы не говорим, что нога человеческая лишена глаз, потому что они располагаются не на ногах, а на лице. А присущее по природе [лишение] есть то, когда кто-нибудь не обладает тем, чем он мог бы обладать [вследствие своего естества]; впрочем, не обязательно, что он [вовсе] лишен этого. Например, поскольку мудрость² есть принадлежность [человече-

¹ Так, думается, можно перевести данную фразу: τὸ ποτέ καὶ τὸ πῶς καὶ τὸ πῶς καὶ τὸ πῶς ἔχειν.

² Понятие ἡ φρόνησις (антитезой которого у Феодора Ратифского является ἡ ἀφροσύνη — «неразумие, безрассудство, глупость») можно переводить как «понимание, разумение», но при этом следует иметь в виду, что у отцов Церкви и древнецерков-

ского естества], то лишение ее называется безумием. Тем не менее, хотя и говорится о безумии человека, сбившегося с пути мудрости, его никоим образом не называют лишенным разума¹. В то же время мы не называем осла безумным, потому что он не обладает мудростью: он по природе глуп, но не изведаль [это состояние глупости] вследствие лишения мудрости. Также и устрицу мы не называем слепой потому, что она не видит, ибо такова она по природе. И вообще, лишение противоположно принадлежности, но последняя существует раньше лишенности.

ных писателей оно часто обозначало не столько просто *интеллектуальное*, сколько *нравственно-интеллектуальное* качество, предполагая нередко духовную *мудрость* или *умудрение*. Ср., например, у св. Василия Великого: «Умудрение во всякой о Христе добродетели, служащей к славе Божией, есть сокровище благое, а умудрение порочное в том, что запрещено Господом, есть сокровище лукавое». Творения иже во святых отца нашего *Василия Великаго*, Архиепископа Кесарии Каппадокийския, ч. V. М., 1991, с. 277. См. также: «Ничто так не делает людей глупыми, как злоба. В самом деле, когда человек бывает коварен, неблагонамерен, непризнателен (а это виды злобы), когда раздражается, ничем не обиженный, строит ковы, то не представляет ли в этом доказательств крайнего своего безумия? С другой стороны, ничто так не делает людей разумными, как добродетель: она делает их признательными, благонамеренными, человеколюбивыми, кроткими, смиренными; она обыкновенно рождает и все другие совершенства. Кто же может быть мудрее человека с такими расположениями? Поистине добродетель есть источник и корень мудрости, как всякий порок берет начало от неразумия». Иже во святых отца нашего *Иоанна*, Архиепископа Константина града, *Златоустого*. Беседы на Евангелие от Иоанна, кн. 1. М., 1993, с. 275.

¹ Другими словами, можно говорить о «безумии» или «глупости» (ἡ ἀφροσύνη) человека, сбившегося с пути указанной мудрости или как бы «прегрешающего против нее» (τοῦ διαμαρτόντος τῆς φρονήσεως), но его нельзя обозначить в качестве лишенного

Расположение же есть определенное случайное качество каждого [человека]¹. Ведь мы говорим, что такой-то [человек] расположен враждебно или дружелюбно к другому или что такой-то [человек находится в] более болезненном или здоровом [состоянии] по отношению к самому себе, ныне или прежде. Как кажется, расположение возникает соответственно принадлежности или лишению, но оно отличается от них временем, потому что они более устойчивы и длительны, оно же — более мимолетно и [быстрее] пропадает, каждый раз по-иному располагая вещи, в которых возникает.

О количестве

Количеством² называется и число, и величина, и время, и расстояние. [Оно есть] число, [когда говорится:] один, два, три, четыре и [называются] последующие числа; от них [происходят] и порядковые числа: первый, второй, третий и последующие. [Оно есть] величина, [когда говорится:] мало, много, статир, талант, мина и тому подобное. [Оно

разума или бессловесного (τοῦ ἀλόγου δὲ οὐδαμῶς), ибо последнее есть свойство человека как образа Божия.

¹ Речь идет о понятии διάθεσις («расположение, состояние, устройство, душевное предрасположение»), которое в святоотеческой письменности употребляется очень часто в самых различных смысловых контекстах. В частности, у св. Василия Великого оно обозначало преимущественно эмоциональную жизнь человека, его аффекты и страсти, часто не осознаваемые им. Это понятие поэтому многократно используется святителем (а также и другими древнецерковными писателями) в сфере нравственного учения и аскетического богословия. См.: *Bamberger J. E. ΜΝΗΜΗ-ΔΙΑΘΕΣΙΣ: The Psychic Dynamisms in the Ascetical Theology of St. Basil // Orientalia Christiana Periodica, v. 34, 1968, p. 238–244.*

² Феодор Раифский употребляет для обозначения данной категории два синонима: *ποσὸν ἢ ποσότης*.

есть] время, [когда говорится:] час, день, месяц и год. [Оно есть] расстояние, [когда говорится о] ширине, длине и глубине.

О качестве

Под качеством¹ подразумеваются различия, входящие в состав родов, как то: разумность, смертность, бессмертие и тому подобное. Относительно же нетелесных разумных [существ] это суть духовность² самовластие, приснодвижимость. Относительно же тел это суть цвет (как, например, белизна, чернота, золотистость и тому подобное) и форма (как, например, сферичность, прямизна, кривизна, четырехугольность и тому подобное); также еще — влажность, сухость, теплота, холодность, рыхлость и плотность; кроме того, [сюда входят] и вкусовые ощущения: острота, сладость, едкость и тому подобное.

Об отношении

Отношением называются [все] те [вещи], которые, поскольку они есть [у кого-либо], существуют и у других; вместе с тем, что они существуют, они [еще и] взаимнообратимы. Подобные так называемые отношения [существуют] у отца с сыном, у друга с другом, у господина с рабом. Ибо это имеет место и приобретается ими друг от друга, вследствие чего они именуются отношениями. К *отношениям* принадлежат и те [вещи], о которых говорится в сравнительном плане, как, например, *большее, двойное, лучшее, более острое и более быстрое*. Ибо они называются таковыми по сравнению с другими. Так, *большее* есть то,

¹ Опять употребляются два синонима: ποιὸν ... ἥτοι ποιότης.

² Или «умность» (νοερότης); подразумевается чисто духовное состояние ангельских сил, которое сопрягается с двумя другими характерными чертами их (αὐτεξουσιότης, ἀεκίνησία).

что больше меньшего, а *двойное* есть то, что вдвое больше своей половины, и тому подобное. К [категории] *отношения* принадлежат и следующие [сопрягаемые понятия]: знание и познаваемое, мышление и умопостигаемое, ощущение и ощущаемое, утверждение и утверждаемое. Эти [сопрягаемые понятия], как было сказано, принадлежат к [категории] *отношения*, поскольку они, существуя такими, каковы они суть, высказываются о других [вещах] и, так или иначе, соотносятся с другим¹.

О противоположностях

Противоположностями в собственном смысле слова называется то, что возникает путем отрицания противоположного. Примерами таких противоположностей могут служить: добродетель и порочность, слепота и зрение, утверждение и отрицание. Например, такое утверждение: Павел [есть] Апостол, [по происхождению] из колена Вениаминова; соответственно, отрицанием этого [утверждения] является: Павел [не есть] Апостол и [не происходит] из колена Вениаминова. [Второе суждение] возникает из отрицания первого [утверждения]. Ведь отрицание [обычно] возникает путем упразднения утверждения; [поэтому] добродетель возникает, когда упраздняется порок, а способность видеть

¹ Перечисленные выше три категории явно заимствованы Феодором Райфским из аристотелевской логики. Согласно этой логике, «за *сущностью* следуют категории “количества”, “качества” и “отношения”». В системе аристотелевских категорий они образуют «подсистему» с ясно определяемым логическим порядком. Так, «количество» *предшествует* «качеству», так как представляет необходимое условие «качества»: в предмете и качество его формы, и качество цвета, и другие качественные определенности предполагают некоторую *количественную* характеристику, относящуюся к *протяженности*. В свою очередь, категории «количества» и «качества» предшествуют категории «отношения»: всякое отношение предполагает, по Аристотелю, опре-

появляется, когда упраздняется слепота. Таковые [вещи] и называются противоположностями, то есть те [вещи], которые не могут соединиться воедино, но одно существует лишь тогда, когда упраздняется другое.

О родах сущего, или О категориях

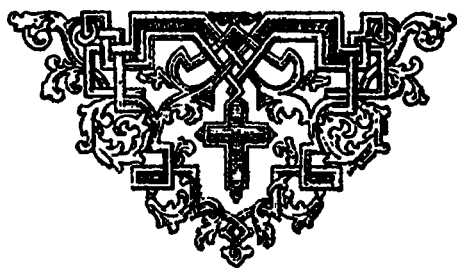
Есть десять понятий, под которыми находятся сущие или же все наименования сущих; называются они родами сущих или категориями¹. Они суть следующие: сущность, количество, качество, отношение, место, время, действие, страдание; положение, обладание. Сущность является подлежащим² их, остальные девять — в [этом] подлежащем. Ибо сущность находится в основании, а другие [категории] зиждятся на сущности. [В частности]: пусть сущностью будет некое дерево, [например] масличное дерево. Оно есть и обретает [свое] бытие как подлежащее. В этом подлежащем существуют: *количество*, как, например, толщина и высота;

деленные количества (или качества) одних предметов, сравниваемые с количеством (или качеством) других». *Асмус В. Ф.* Указ. соч., с. 350–357.

¹ Согласно одному историку античной философии, для Аристотеля «высшими родовыми понятиями, которые уже нельзя свести на еще более высшие, служат роды высказывания, *категории*. Они представляют те точки зрения, подчиняясь которым различные понятия могут посредством их реального содержания сделаться элементами предложения или суждения». При этом отмечается, что вся логика Аристотеля, так же как и его метафизика, «исходит из самого общего предположения — тождества формы мышления с формами бытия». *Виндельбанд В.* История древней философии. Киев, 1995, с. 216–217. Данный исходный пункт аристотелевской логики воспринимает, судя по всему, и Феодор Раифский.

² В данном случае термин ὑποκείμενον можно перевести и как «основание». Ибо чуть ниже говорится, что сущность «подлежит» (ὑπόκειται), т. е. находится в основе [всего], а остальные категории основываются (ἐνυπόκειται) на ней.

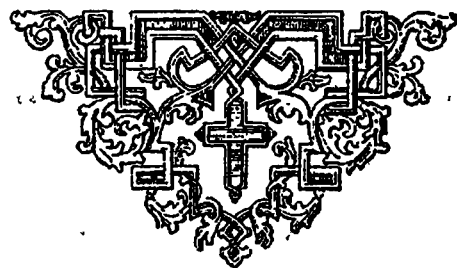
качество, как, например, маслянистость и малость. [Имеется в нем и] *отношение*, которое [проявляется у него] к своим плодам, ибо древо познается по плодам своим. [Категория] *места* [также приложима к этому дереву], ибо оно находится, конечно, в [определенном] месте — в горах или на равнине; [можно здесь говорить и о] *времени*, потому что это дерево выросло в определенное время и в определенное время расцветает. Оно также *действует*, ибо производит плод; *страдает*, поскольку его срубают, сжигают или [подвергают его] еще чему-либо иному. Говорится [в отношении него] и о *положении*, поскольку у этого дерева есть корень, и об *обладании*, потому что обладает оно листьями и плодами.



ПРИЛОЖЕНИЕ III

А. И. Сугоров

ХРИСТИАНСТВО
КАК ФИЛОСОФИЯ
ИЛИ ЛЮБОМУДРИЕ ПО ХРИСТУ
ПО СВИДЕТЕЛЬСТВУ ГРЕЧЕСКИХ ОТЦОВ
ЦЕРКВИ И ЦЕРКОВНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ
II—VIII вв.





ХРИСТИАНСТВО КАК ФИЛОСОФИЯ ИЛИ ЛЮБОМУДРИЕ ПО ХРИСТУ ПО СВИДЕТЕЛЬСТВУ ГРЕЧЕСКИХ ОТЦОВ ЦЕРКВИ И ЦЕРКОВНЫХ ПИСАТЕЛЕЙ II—VIII вв.

(Некоторые наблюдения)

Известно, что религия Христова, зародившись в малом, но избранном Богом семитском народе, очень быстро вышла за пределы его. Усилиями многих первохристианских миссионеров, и в первую очередь св. Стефана Первомученика, «эллинистов» и особенно св. Апостола Павла, христианство в течение буквально одного-двух столетий распространилось по всему греко-римскому миру, выйдя даже и за пределы его. Оказавшись в этом мире, оно вынуждено было так или иначе говорить на языке этого мира — прежде всего на греческом. И не просто говорить, но и преобразовать этот язык. Естественно, что то же самое религии Христовой пришлось сделать и с имевшейся в наличии греческой культурой во всех многообразных ее аспектах. А важнейшей частью этой культуры, я бы сказал — средоточием ее, была античная философия, которая являлась не просто неким спекулятивным рассуждением, но и *путем жизни*. Она была изначально любомудрием, а оно, как то констатирует известный знаток этой философии П. Адо (у него, правда, речь идет о мудрости, что, на наш взгляд, не совсем корректно), «рассматривается во всей античности как способ бытия, как состояние человека, *существующего* совершенно иначе, нежели остальные люди... Если философия есть активность, смысл которой — упражнение в мудрости (то есть в лю-

бомудрии. — А. С.), то упражнение это по необходимости заключается не только в том, чтобы говорить и рассуждать определенным образом, но и в том, чтобы определенным образом быть, действовать, смотреть на мир. Следовательно, если философия не только дискурс, но и жизненный выбор, экзистенциальное предпочтение и деятельное упражнение, то именно потому, что она есть стремление к мудрости»¹. Смысл и назначение философии во многом определил тот, кто отчеканил само это понятие. А как говорит Диоген Лаэртский, «философию философией [любомудрием], а себя философом [любомудром] впервые стал называть Пифагор... Мудрецом же, по его словам, может быть только Бог, а не человек. Ибо преждевременно было бы философию называть «мудростью», а упражняющегося в ней — «мудрецом», как если бы он изострил уже свой дух до предела; а философ [«любомудр»] — это просто тот, кто испытывает влечение к Мудрости»². Хотелось бы обратить внимание на это определение языческого любомудра: через то, что в богословии называется «естественным Откровением», он ясно обозначил цель и назначение философии — она должна быть *любовью к Богу и взысканием Истины и Премудрости Божией*. Однако этот слабый просвет Откровения в ходе истории античной философии часто затемнялся, а порой и совсем пропадал. Если по своему исконному назначению она должна отвечать на вопрос: *Qui est Veritas?* («Кто есть Истина?»), то в ходе земной истории этот вопрос часто стал подменяться знаменитым вопросом Пилата: *quod est veritas?* («что есть истина?»). Другими словами, начался процесс «апостасии» философии от Бога, а значит, и от самой себя. Она стала искать некое «начало» бытия либо в

¹ Адо П. Что такое античная философия? М., 1999, с. 236–237.

² Диоген Лаэртский. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 66.

какой-либо материальной стихии (огне, воде и т. д.), либо в лучшем случае в некоем безличностном Абсолюте (Уме, Едином и т. д.). Искажение «философского дискурса» шло рука об руку с искажением философского образа жизни: вместо шествия тесным и узким путем обожения философия пошла по широкому пути прелестного человекобожия, став зачастую суррогатом религии, или как бы *религией сверхчеловека*, а точнее — *религией недочеловека*, еще и не ставшего человеком, то есть не осознавшим в себе образ Божий. Существовать совсем без связи с религией она не могла¹, а поэтому ей пришлось основываться на псевдорелигии, то есть на различных формах язычества.

С пришествием на землю Сына Божия, то есть Бога воплотившегося и ставшего истинным Человеком, начался обратный процесс возвращения философии к самой себе, — процесс трудный, неоднозначный и проходивший в постоянном борении с инерцией «ветхого философствования». Данный процесс нашел свое отражение в творениях многих святых отцов и древнецерковных писателей. Не ставя перед собой глобальной задачи осмыслить весь этот процесс, хотелось бы наметить некоторые аспекты и грани его на примере отдельных мест в святоотеческих творениях. Можно только констатировать, что своего рода «прологом» рассматриваемого процесса была попытка осмыслить подлинное значение и смысл философии в религии ветхозаветного Израиля как раз в тот момент, когда эта религия преображалась в Новый или Истинный Израиль. В творчестве Филона Александрийского, «Четвертой книге Макка-

¹ Древнехристианский латинский писатель Лактанций заметил: «Поскольку философия не содержит религии, то есть высшего благочестия, она не является истинной мудростью» (точнее, не является стремлением к такой истинной Мудрости. — А. С.). См.: Тюленев В. М. Лактанций: христианский историк на перекрестке эпох. СПб., 2000, с. 269.

вейской» и ряде других произведений так называемого «эллинистического иудаизма» (термин, кстати сказать, неточный) понятие «философия» стало мыслиться как Боговедение, теснейшим образом связанное с нравственными усилиями человека, направленными на достижение этого Боговедения¹.

Подобное видение философии несколько облегчило задачу древнехристианских писателей в деле преобразования ее в истинное любомудрие. А подобная задача остро встала перед греческими апологетами II в., некоторые из которых до своего обращения были, так сказать, «профессиональными философами». И один из них, св. Иустин Философ и Мученик, так описывает свое обращение, вызванное встречей с неким старцем: «В сердце моем тотчас возгорелся огонь, и меня объяла любовь к пророкам и тем мужам, которые суть други Христовы; и, размышляя с самим собою о словах его (старца. — А. С.), я увидел, что эта философия (то есть христианство. — А. С.) есть единая, твердая и полезная. Таким-то образом сделался я философом»². Сам святой отец впоследствии на опыте узнал, что становление таким любомудром связано с большими искушениями для обратившегося, которому *volens nolens* приходится преодолевать мощное сопротивление не только собственных дурных привычек, пристрастий и греховных страстей, но и не менее мощное противодействие темных духовных сил. По его словам, бесы противодействовали даже тем языческим мудрецам, в которых смутно брезжил свет Боговедения («семена [Бога]-Слова»). «Поэтому нимало не удивительно, если, по действию обличаемых демонов, подвергаются еще боль-

¹ См.: *Malingrey A.-M.* «Philosophia». Etude d'un groupe de mots dans la littérature grecque des presocratiques au IV-e siècle apres J.-C. Paris, 1961; p. 69–98.

² Св. *Иустин Философ и Мученик*. Творения. М., 1995, с. 146.

шей ненависти те, которые стараются жить согласно не с какой-либо частью посеянного в них Слова, но руководствуясь знанием и созерцанием всего Слова»¹. Таким образом, св. Иустин первый наметил ту сущностную черту истинного любомудрия, которую позднее всесторонне показали отцы-подвижники, — неотделимость этого любомудрия от духовной брани. Знание «тактики и стратегии» подобной брани стало неотъемлемой частью науки христианского любомудрия.

После св. Иустина выражения «наша философия», «наша по Христу философия» и т. п. прочно вошли в святоотеческую лексику². «Смысловое поле» этих выражений варьировалось, обрастало новыми нюансами значений, теряя некоторые старые или вновь обретая их. Любомудрие по Христу мыслилось либо как превосходящее прежнюю античную философию, но частично включающую ее, либо как исключаящее полностью данную философию. Если сам св. Иустин склонялся к первому, то его ученик Татиан считал «нашу варварскую философию» полностью несовместимой с ветхой языческой мудростью³. Эти две тенденции прослеживаются и в дальнейшей истории греческой патристики. Традицию св. Иустина продолжил Климент Александрийский, который рассматривал греческую философию как своего рода «дело Божественного Промысла» и своего рода «предуготовление» эллинов к принятию Истины Благоествования, хотя в то же время подчеркивал явную ущербность такого «предуготовления» по сравнению со светом Евангелия. Одновременно Климент начертал и идеальный образ *православного гностика*, то есть истинного любомуд-

¹ Там же, с. 113.

² См.: *Lampe G. W. H. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1978, p. 1481–1483.*

³ См.: *Сидоров А. И. Курс патрологии. Возникновение церковной письменности. М., 1996, с. 194.*

ра, который совмещал в себе «практику» (чистоту нравственной жизни, заключающуюся в постоянном стяжании добродетелей) и «теорию» (Богомыслие), веру и ведение, смирение и любовь¹. Близко к Клименту в данном плане находился и его ученик Ориген, который считал, что есть много мировоззренческих моментов, в которых эллинские философы, с одной стороны, согласуются с христианами, а с другой — расходятся с ними (*plurima sunt in quibus nobiscum vel dissident vel concordant*)². Впрочем, следует отметить, что Ориген был порой более суров в отношении к античной философии, чем Климент. Подлинное решение философских проблем, согласно этому раннехристианскому дидакалу, возможно лишь посредством Священного Писания (и вообще Откровения), которому человеческий разум должен добровольно и смиренно подчиниться³.

В дальнейшем понятие «любомудрие» в древнецерковной письменности обогащается еще рядом новых нюансов. С возникновением и бурным расцветом монашества подвижническая жизнь рассматривается как высшее любомудрие. Св. Григорий Богослов, обращаясь к императору Юлиану Отступнику, пытавшемуся возродить «ветхую деньми» языческую философию, говорит: «Как же не дивиться нашим подвижникам, которых тысячи, десятки тысяч, которые посвящают себя на такое же и еще более чудное любомудрие, любомудрствуют целую жизнь и, можно сказать, в целой вселенной, как мужи, так равно и жены, спорящие с мужа-

¹ См.: Сидоров А. И. Начало Александрийской школы: Пантен, Климент Александрийский // Ученые Записки Российского Православного Университета ап. Иоанна Богослова. Вып. 3. М., 1998, с. 82–88.

² *Origène. Homélie sur la Genèse. Ed. par L. Doutreleau // Sources chrétiennes, N 7 bis. Paris, 1976, p. 340.*

³ См.: *Crouzel H. Origène et la philosophie. Paris, 1959, p. 183–189.*

ми в мужестве и тогда забывающие свою природу, когда нужно приближаться к Богу чистотою и терпением? И не только люди незнатного рода и всегдашнею скудостью приобученные к трудам, но даже некогда высокие и знатные своим богатством, родом и властью решаются на непривычные для них злострадания в подражание Христу. Хотя бы они не обладали даром слов, потому что не в слове поставляют благочестие и не долго годен плод мудрости, которая только на языке, как признано и одним из ваших стихотворцев; однако же в них больше правды; они учат делами»¹. Таким образом, основной критерий подлинного любомудрия полагается в деле, то есть в святости жизни; это любомудрие несовместимо с эзотеризмом и не есть дело малой кучки «сверхчеловеков»: мужской и женский пол, раб и свободный, богатый и бедный — все призваны к нему. Естественно, такое любомудрие отнюдь не удел только иноков, о чем один из столпов древнего иночества глаголит своими златыми устами: «Можно ведь, живя в городе, подражать любомудрию пустынножителей; и женатый и семейный может и молиться, и поститься; и приходить в умиление»; а поэтому, как говорит он, «будем стараться о целомудрии и прочих добродетелях и введем любомудрие пустынников в городах, чтобы нам явиться и пред Богом благоугодными, и пред людьми почтенными»². Таким образом, любомудрие не просто сращивается с добродетелями, но особенно подчеркивается связь его и целомудрия, то есть цельность человеческой личности как образа Божия, которая достигается преодолением греховной двойственности

¹ Святитель *Григорий Богослов*, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений, т. 1. Сергиев Посад, 1994, с. 92–93.

² Иже во святых отца нашего *Иоанна*, Архиепископа Константина града, *Златоустаго*. Избранные творения. Толкование на святого Матфея Евангелиста, кн. 2. М., 1993, с. 572.

и расщепления ее страстями. Среди прочих добродетелей, без которых немислимо подлинное любомудрие, отцы Церкви часто подчеркивают значение смирения. По словам св. Григория Нисского, «в том и состоит величайшее достижение любомудрия, чтобы, будучи великим в делах, смиряться сердцем и осуждать жизнь [свою], страхом Божиим извергая гордыню»¹.

Подобное подчеркивание «практического» аспекта любомудрия в святоотеческом богословии отнюдь не означало пренебрежения аспектом «теоретическим». Это мы наблюдаем у свв. каппадокийских отцов, для которых Бог есть (среди прочего) и Само-Премудрость (αὐτοσοφία — Премудрость Сама по Себе), а поэтому истинная философия есть любовь к этой Само-Премудрости, то есть Богомыслие². Иначе и быть не могло, ибо, по замечанию св. Григория Богослова, «должно или самому любомудрствовать, или уважать любомудрие, если не хотим совершенно лишиться всякого добра и подпасть осуждению в неразумии, тогда как мы одарены разумом и посредством слова течем к Слову»³. Другими словами, человеку как существу разумному и словесному (λογικός) по его Богосозданной природе присуще стремиться к высшему Слову-Разуму («Логосу»), то есть к умосозерцанию. Поэтому христианское любомудрие мыслилось в неразсторжимом единстве *делания и созерцания*, «практики» и «теории». Это единство восходит к Самому Господу, и оно отразилось в Богодухновенных Писаниях любимого Ученика Его. Ибо, «усматривая во всем осуществление высшей идеальной

¹ Творения древних отцов-подвижников. М., 1997, с. 158.

² См.: *Pelikan J.* Christianity and Classical Culture. The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism. N.Y., 1993, p. 179–180.

³ Святитель *Григорий Богослов*, Архиепископ Константинопольский. Собрание творений, т. 1, с. 358.

действительности, Апостол Иоанн не допускает никакой противоположности между теоретическим и практическим, знанием и делом, верою и жизнью. Он всегда видит пред собою образ Божественного Учителя, у Которого слово и дело не составляют двух различных областей; отсюда и у Апостола Иоанна теория и практика не разделяются, но заключаются одна в другой и вместе составляют дивное целое, образ хождения, как ходил Христос. Всякое действие человека включает его всецелую личность. Этим и определяется и воззрение Апостола Иоанна на сущность познания вообще и религиозного в особенности: что не обнимает всей духовной жизни, не действует на нее определяющим образом, то и не познано, ибо познание есть такое именно постижение предмета, которое включает в себя не только проникновение познающего в самое существо познаваемого, но и наоборот — проникновение предмета познания во внутреннейшее существо познающего. Одно интеллектуальное обладание истиною не имеет никакой силы и значения. Апостол Иоанн никогда не мыслит истин религии как мертвых, холодных форм, которые можно знать, не проводя их в жизнь. Религия есть жизнь в полном смысле слова, обнимающая деятельность, силы и дарования всего человека, — жизнь по тому образцу, который всецело осуществлен в Иисусе Христе»¹. Эта стержневая интенция всего христианского вероучения прослеживается позднее у многих отцов Церкви и учеников свв. каппадокийских отцов, а также двух столпов древнеегипетского монашества — преп. Макария Египетского и преп. Макария Александрийского. Евагрий Понтийский выразил ее в такой краткой сентенции: «Христианство есть учение Спа-

¹ Сагарда Н. И. Характерные особенности в раскрытии и изложении св. Апостолом Иоанном христианского учения // Христианское Чтение, 1904, т. ССХVII, ч. II, с. 852.

сителя нашего Иисуса Христа, состоящее из деятельного, естественного и богословского [любомудрия]»¹.

На протяжении первых веков после Рождества Христова постепенно возводилось монументальное здание христианской культуры, органичной и важнейшей частью которого было любомудрие по Христу. Наследие прежней античной культуры не отбрасывалось, но из него брались наиболее ценные «камни» (и даже целые «блоки»), пригодные для нового зодчества. По словам одного русского патролога, «христианские ученые стали заимствовать из философии понятия и термины, усвоить методы и приемы мышления и рассуждения и этими средствами содействовать оправданию и разумному пониманию религиозных истин и тайн»². Подобная открытость христианской культуры к античному наследию не означала ее неразборчивости: бралось только, что входило в новую структуру миросозерцания, **противоположную по существу своему языческому мировоззрению**, а все остальное без сожаления отбрасывалось³. В частности, заимствовались отдельные элементы из стоицизма, перипатетизма, платонизма и неоплатонизма, но это не означает, что возникал некий «христианский стоицизм»,

¹ Творения *аввы Евагрия*. Аскетические и богословские трактаты. М., 1994, с. 96.

² Священник *Василий Соколов*. Леонтий Византийский. Его жизнь и литературные труды. Сергиев Посад, 1916, с. 241.

³ Св. Василий Великий уподобляет христиан в этом отношении пчелам: «Ибо и пчелы не на все цветы равно садятся и с тех, на какие садятся, не все стараются унести, но, взяв, что пригодно на их дело, прочее оставляют нетронутым. И мы, если целомудренны, собрав из сих произведений (языческих авторов. — А. С.), что нам свойственно и сродно с истиною, остальное будем проходить мимо. И как, срывая цветы с розового куста, избегаем шипов, так и в сих сочинениях, воспользовавшись полезным, будем остерегаться вредного». Творения иже во святых *Василия Великаго*, Архиепископа Кесарии Каппадокийския,

«христианский аристотелизм» или «христианский платонизм», ибо, если возникали даже слабые предпосылки таких явлений, они сейчас же отторгались Церковью как ересь, поскольку были по сути несовместимы с Православием (яркий пример тому — арианство, представляющее собой попытку создания некоего «христианского платонизма»). Даже известный «Дионисиевский корпус», вызвавший и вызывающий столь много споров, являет, как это блестяще доказала серьезнейшая монография иеромонаха Александра (Голицина), сугубо православное мирозерцание своего автора, хотя он и не боится использовать отдельные неоплатонические модели мышления. «Афины и Иерусалим, Александрия, Каппадокия, египетская пустыня и традиции сирийской (Syrian-inspired) мистагогии и аскетической письменности — все это встречается в [Дионисиевском] корпусе таким образом, каким они не встречались никогда до этого»¹. В синтезе, осуществленном Дионисием Ареопагитом, монашеское тайнозрительное богословие играло ве-

ч. IV. М., 1993, с. 349. Причем элементы античного наследия всегда играли в христианстве чисто *служебную роль*. Это хорошо выразил преп. Иоанн Дамаскин: «Так как Апостол сказал: *все испытывайте, хорошего держитесь* (1 Фес. 5, 21), будем исследовать также и учения внешних мудрецов. Может быть, и у них мы найдем что-либо пригодное и приобретем что-либо душеполезное; ибо всякий художник нуждается в некоторых орудиях для изготовления производимого. Подобаet же и царице пользоваться услугами служанок. Поэтому возьмем учения, служащие истине, но отвергнем нечестие, поработившее их во зло, и не воспользуемся дурно хорошим, и не будем употреблять словесное искусство для обольщения простецов, но, хотя истина и не нуждается в разнообразных приемах, мы тем не менее воспользуемся ими для опровержения нечестных противников и лжеименного знания». Творения преподобного *Иоанна Дамаскина*. Источник знания. М., 2002, с. 56.

¹ *Hieromonk Alexander (Golitzin)*. ET INTROIBO AD ALTARE DEI. The Mystagogy of Dionysius Areopagita, with Special Reference

душую роль, а все остальные элементы наслаивались как бы вокруг этой центральной оси¹.

Позднее данный синтез расширил и углубил преп. Максим Исповедник. Мировоззрение его, по характеристике С. Л. Епифановича, «нельзя назвать ни чисто богословским, ни чисто философским. Оно представляет собой гармоническое объединение богословия и философии, веры и знания, причем в нем не столько вера рационализируется, сколько философия поглощается верой»². Но мы бы несколько откорректировали данное суждение глубочайшего знатока творчества преп. Максима: как и подавляющее большинство святых отцов, преп. Максим не мыслил христианское вероучение в перспективе различающихся между собой и неадекватно противопоставляемых понятий «богословие» («теология») и «философия», ибо подобное неадекватное соотношение этих понятий вошло в обиход на Западе в «постсвятоотеческую эпоху» (а именно в схоластике, из которой оно заимствовалось мыслителями нового времени). По словам же преподобного отца, «христианин любомудрствует тремя способами: заповедями, догматами и верой. Заповеди отделяют ум от страстей, догматы вводят его в ведение сущих, а вера — в созерцание Святой Троицы»³. Другими словами, христианство, как высшее любомудрие, объемлет нравственную деятельность человека, познание тварных вещей и, наконец, вершину всех усилий человека — Боговедение. И христианское вероучение, являющееся единым любо-

¹ Сам Дионисий, вероятно, был монахом-епископом, запечатлевшим в письменах на исходе своего земного бытия плоды своих многолетних размышлений и своего богатого тайнозрительного опыта. См.: Ibid., р. 416–417.

² *Епифанович С. Л.* Преподобный Максим Исповедник и византийское богословие. М., 1996, с. 53.

³ Творения преподобного *Максима Исповедника*. Книга I. Богословские и аскетические трактаты. М., 1993, с. 39.

мудрием, не разделяющимся искусственно на *богословие* и *философию*, альфой и омегой своей имеет веру, которой объемлется, естественно, и знание; верой здесь сопрягается в единое целое ум и сердце, «внутренний» и «внешний» человек, верой в единое созвучие настраиваются дух, душа и тело. Благодаря этому человек, будучи тварью и преходящим созданием, становится причастником Творца, обретая нетление, а вместе с ним такую способность умозрения, которая позволяет ему постичь многие тайны бытия. И тот, кто сподобился, посредством всяческого утруждения плоти, постов, молитв и прочих подвижнических трудов, уже в этой жизни достичь высоких ступеней духовного преуспевания, оказывается «на вершине ведения» и «воспринимает [духовным] зрением только умопостигаемые идеи сущих, отделяя их в уме от внешне явленных форм этих сущих, и воспринимает образы божественных [вещей], насколько им допустимо быть видимыми, которые формируют его ум для более божественного»¹.

Таким образом, для подлинно христианского любомудра и тайнозрителя истинное ведение здесь только начинается, а нескончаемые горизонты этого ведения обнаружатся, для удостоившихся по благодати такого блаженства, в Царстве будущего века, когда мы будем видеть и знать не «отчасти» и «гадательно», но «лицем к лицу» и «познаем», как мы познаны (1 Кор. 13, 9–12). Динамичный характер такого эсхатологического знания хорошо отразил в своем учении св. Григорий Нисский, согласно которому праведная душа на том свете в своем стремлении к высшему «никогда не останавливается, заимствуя от одного начала другое, причем начало всегда большего не заканчивается самим собой, потому что желание восходящего не останавливается на том, знание чего уже достигнуто, но душа, по причине

¹ Творения преподобного *Максима Исповедника*. Книга II. Вопросы-ответы к Фалассию, ч. 1. М., 1994, с. 98.

нового еще большего желания, восходит по порядку к новому и высшему, направляется всегда от высшего к высшему до бесконечности»¹. Это нисколько не напоминает «дурную бесконечность», в которую проваливаешься, как в бездонную пропасть (подобная «дурная бесконечность» с ужасом падения в нее отражает скорее участь грешников, оказавшихся в аду и беспрестанно уносящихся в темную дыру неведения), но постепенное восхождение на вершину, поэтапное исхождение «от света к свету», где радость познания осиянием своим все более и более веселит душу. Такое эсхатологическое знание, как цель христианского любомудрия, не есть и растворение в некоем безликом Абсолюте: если умирающий Плотин сказал, что «сейчас попытается слить то, что было божественного в нем, с тем, что есть божественного во Вселенной»², то для христианского тайнозрителя с момента смерти начинается новый этап непрерывного диалога личности, которая сотворена по образу Божию, с Личностью Творца³. Того диалога, в котором осуществляется истинное предназначение человека. Ибо, по словам отца Киприана Керна, «человек ответственен пред Богом в исполнении и раскрытии того замысла, который Богом изво-

¹ Митрополит *Макарий (Оксиюк)*. Эсхатология св. Григория Нисского. М., 1999, с. 349.

² *Порфирий*. Жизнь Плотина // В кн.: *Диоген Лаэртский*. О жизни, учениях и изречениях знаменитых философов. М., 1979, с. 462.

³ Ср. на сей счет замечание одного молодого ученого: «В неоплатонизме мистический союз с Богом описывается как безличный, достижение трансцендентного начала — слияние двух в одно, растворение «я» в Едином. Христианский подвижник в своем восхождении никогда не достигает тождества с Богом. Абсолют открывается всегда святому как «другой». Это отношение между Личностью Бога (природа Которого недосягаема) и личностью человека». *Ситников А. В.* Философия Плотина и традиция христианской патристики. СПб., с. 218.

лен от вечности. Человек, как... «бого-словесное» существо, призван жить и ответить на это слово о бытии. Свою задачу он призван исполнить творчески, то есть разумно и свободно. Призван творить в области нравственной, духовной, интеллектуальной, эстетической. Призван встать и идти по тому пути, который указан ему Богочеловеком, сказавшим о Себе Самом: «Аз есмь Путь, Истина и Жизнь». Куда ведет этот путь? Ответить можно одним словом: к обожению. Или скажем предсмертными словами самого св. Григория Паламы: «В горняя... в горняя... к СВЕТУ»¹. Достижение этого Света, или обожение, и является конечной точкой любомудрия по Христу...

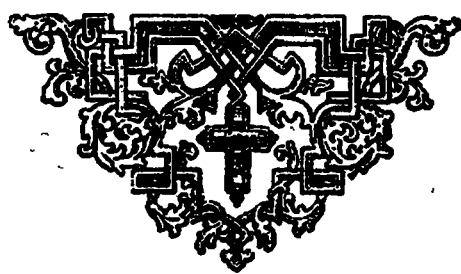
Таковы некоторые аспекты понимания подлинной философии, согласно свидетельству греческих отцов Церкви. С эпохи так называемого «возрождения», а потом реформации и опять же так называемого «просвещения» (а точнее, *помрачения*) началась новая «апостасия» философии, кульминацией которой была всем нам хорошо известная марксистско-ленинская философия, претендующая на то, чтобы быть «царицей наук». Маятник этой «апостасии» дошел до предела, и сейчас, по нашему мнению, наступил тот момент, когда философия либо должна полностью умереть, либо начать свое настоящее возрождение. А возродиться она может только как православная философия, входящая в качестве органичной *служебной* части в благолепие гармоничного любомудрия по Христу, Который, по словам преп. Максима, «есть Царь деятельного, естественного и богословского любомудрия»². Поскольку же это любомудрие зиждится на вере и увенчивается ею, то и философия, будучи пропедевтикой к такому любомудрию, путеводной звездой, должна

¹ Архимандрит *Киприан (Керн)*. Антропология св. Григория Паламы. М., 1996, с. 428.

² Творения преподобного *Максима Исповедника*. Книга I, с. 255.

иметь также веру как свой исходный гносеологический принцип, исключаящий всякую призрачную антиномию веры и знания или даже намек на подобную антиномию. По замечанию одного православного философа, «всякое действительное познание человека фактически и существует только в формации веры. Поэтому никакой вражды между верой и знанием в действительности нет и быть не может, и все ученые толки об этой вражде несомненно представляют из себя лишь очень странный продукт вопиющего недоразумения»¹. В задачу философии как проповедники к любомудрию по Христу входит не только развеивание данного вопиющего недоразумения, но и четкое различие между единственной истинной верой (а двух и более истинных вер, по самому определению «истинная», быть не может) и многочисленными и многообразными подделками под нее, то есть «псевдоверами». И святоотеческий опыт здесь бесценен.

¹ Несмелов В. И. Наука о человеке, т. I. СПб., 2000, с. 88.





Содержание

Предисловие 3

А. И. Сидоров.

Преподобный Анастасий Синаит и его творения 5

ПРЕПОДОБНЫЙ АНАСТАСИЙ СИНАИТ. ИЗБРАННЫЕ ТВОРЕНИЯ

**Три Слова об устройении человека по образу и по подобию
Божиему (перевод А. И. Сидорова)** 25

Слово Первое 27

Слово Второе 81

Третье Слово, или Слово против монофелитов 119

Путеводитель (перевод А. И. Сидорова) 191

Глава первая 193

Глава вторая 215

Глава третья 264

Слово на шестой псалом (перевод М. В. Никифорова) 273

**Слово о Святом Собрании и о том, что не следует судить
и памятозлобствовать (перевод М. В. Никифорова)** 301

Приложение I

А. И. Сидоров. Святой Ефрем, патриарх Антиохийский. Его
жизнь, литературная деятельность и защита им Халкидон-
ского Собора 321

I. Развитие православного богословия в период после
Халкидонского Собора и до начала VII в. Понятия:
«неохалкидонизм» и «строгий халкидонизм» — их
неадекватность 323

II. Жизнь св. Ефрема, патриарха Антиохийского 333

III. Литературная деятельность св. Ефрема 343

IV. Защита Халкидонского Собора и его вероопределения
св. Ефремом 359

Приложение II	
Пресвитер Феодор Раифский. Предуготовление	369
А. И. Сидоров. Пресвитер Феодор Раифский и его сочинение	371
Феодор Раифский. ПРЕДУГОТОВЛЕНИЕ (Феодора, пресви- тера Раифского, некое предуготовление или упражнение для желающего познать, каков образ Божественного Вочеловечивания и Домостроительства, в соответствии с которым [это Вочеловечивание] совершилось, а также что говорят на сей счет питомцы Церкви против неправомыслящих в этом вопросе) (перевод А. И. Сидорова)	
Пролог	375
Часть первая	378
Часть вторая	416
Приложение III	
А. И. Сидоров. Христианство как философия или любомудрие по Христу по свидетельству греческих отцов Церкви и церковных писателей II–VIII вв.	459

**ИЗБРАННЫЕ
ТВОРЕНИЯ
ПРЕПОДОБНОГО
АНАСТАСИЯ
СИНАИТА**

Редакционный совет серии:
священник Андрей Лобашинский
проф. А. И. Сидоров
П. Н. Роговой

Редактор
Сыщикова А. Н.

Художественный редактор
Калинина Е. Б.

Корректор
Рудницкая Е. В.

Верстка
Горсков В. С.

ЛР 066242 от 25.12.98.

Подписано в печать 15.08.2003. Формат 60х90^{1/16}.

Объем 30 п. л. Печать офсетная. Бумага газетная.

Гарнитура «Кудряшовская». Тираж 5000 экз. Заказ 34313

Издательство «Паломникъ»: 103030, Москва, Сущевская, 21.

<http://www.palomnic.ru>, e-mail: palomnic@mail.ru

Магазин издательства: Москва, ул. Бахрушина, 28.

Издательство «Сибирская Благовонница»:
Москва, Озерковский пер., 15/17.

Отпечатано с готовых диапозитивов в типографии
ОАО «Молодая гвардия». Адрес: 103030, Москва, Сущевская, 21.

В серии
«Библиотека отцов и учителей Церкви»
вышли в свет следующие издания:

- Т. I. — *Св. Иустин Филосов и Мученик. Творения.* М.: «Паломникъ», 1996.
- Т. II. — *Св. Иринеи Лионский. Творения.* М.: «Паломникъ», 1996.
- Т. III. — *Блаж. Феодорит Кирский. «История боголюбцев».* М.: «Паломникъ», 1996.
- Т. IV. — *Св. Григорий Чудотворец и св. Мефодий Патарский. Творения.* М.: «Паломникъ», 1996.
- Т. V. — *Блаж. Августин, епископ Карфагенский. Творения.* М.: «Паломникъ», 1997.
- Т. VI. — *Св. Киприан Карфагенский. Творения.* М.: «Паломникъ», 1997.
- Т. VII. — *Свт. Григорий Великий Двоеслов. Творения.* М.: «Паломникъ», 1999.
- Т. VIII. — *Свт. Кирилл Александрийский. Творения. Книга первая.* М.: «Паломникъ», 2000.
- Т. IX. — *Свт. Кирилл Александрийский. Творения. Книга вторая.* М.: «Паломникъ», 2001.
- Т. X. — *Свт. Кирилл Александрийский. Творения. Книга третья.* М.: «Паломникъ», 2002.
- Т. XI. — *Преп. Макарий Египетский. Творения.* М.: «Паломникъ», 2002.
- Т. XII. — *Блаж. Феодорит Кирский. Творения.* М.: «Паломникъ», 2003.
- Т. XIII. — *Преп. Анастасий Синаит. Избранные творения.* М.: «Паломникъ», 2003.

Готовятся к печати:

- Т. XIV. — *Свт. Григорий Палама. Избранные творения.* М.: «Паломникъ», 2003.

